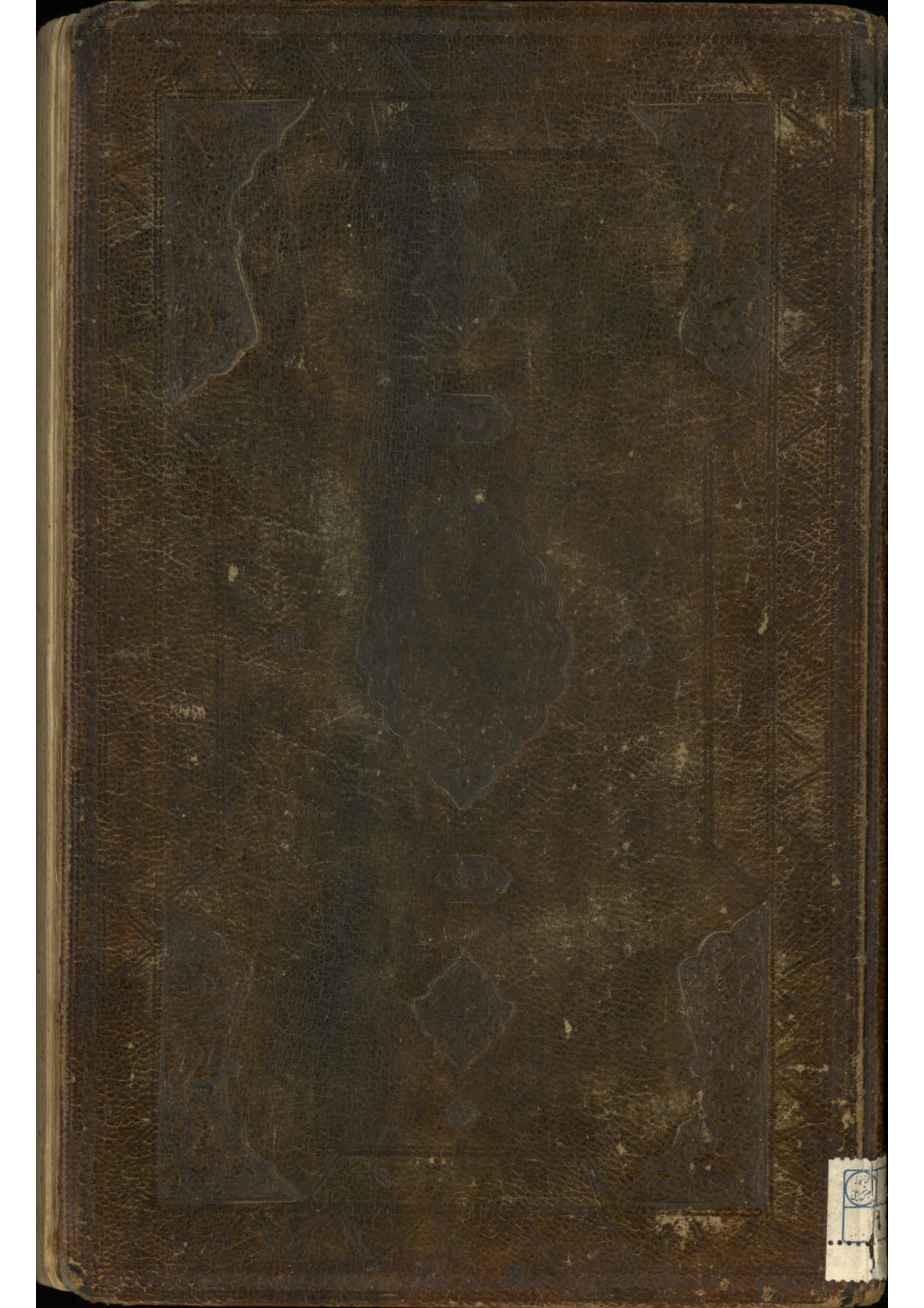
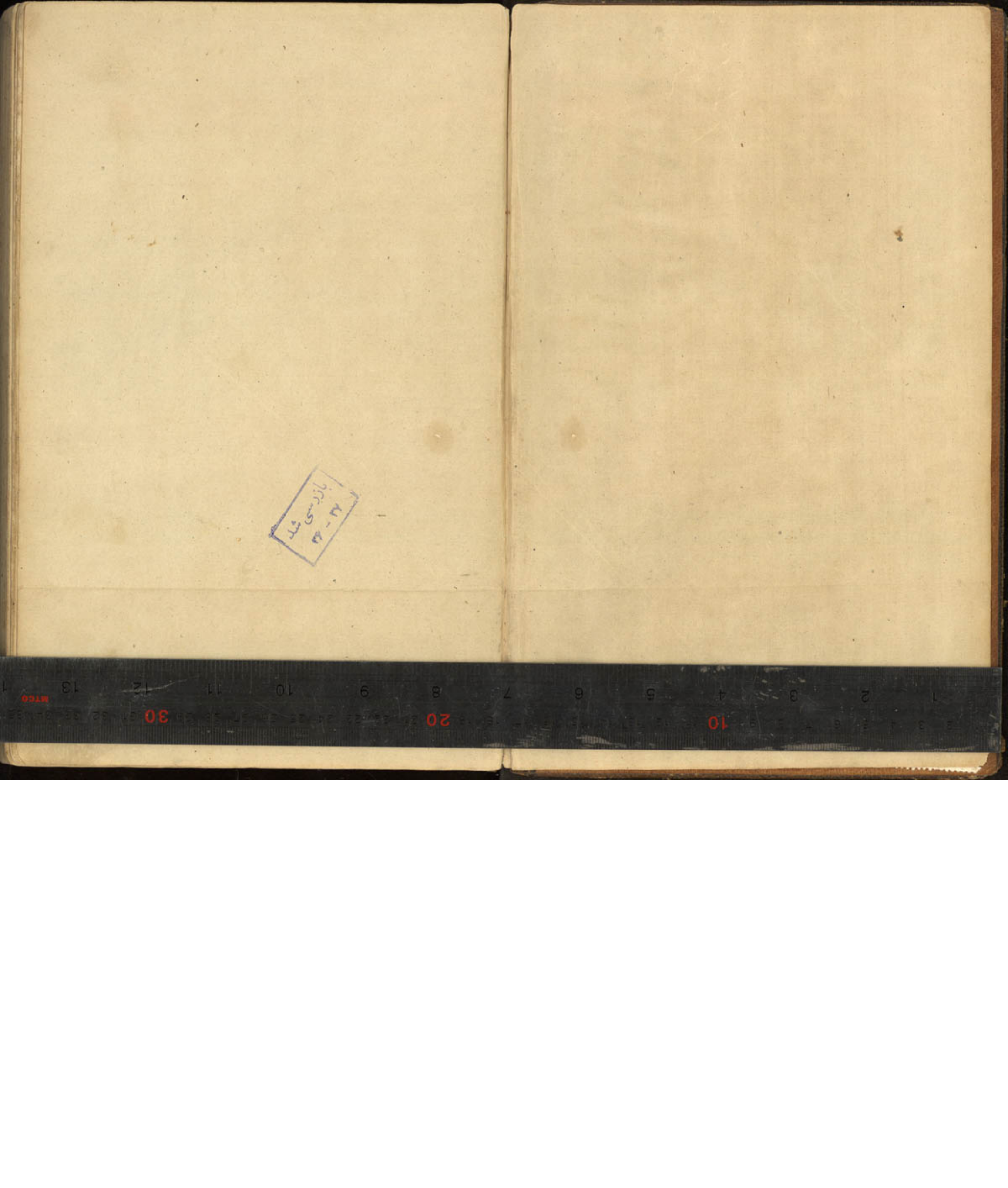
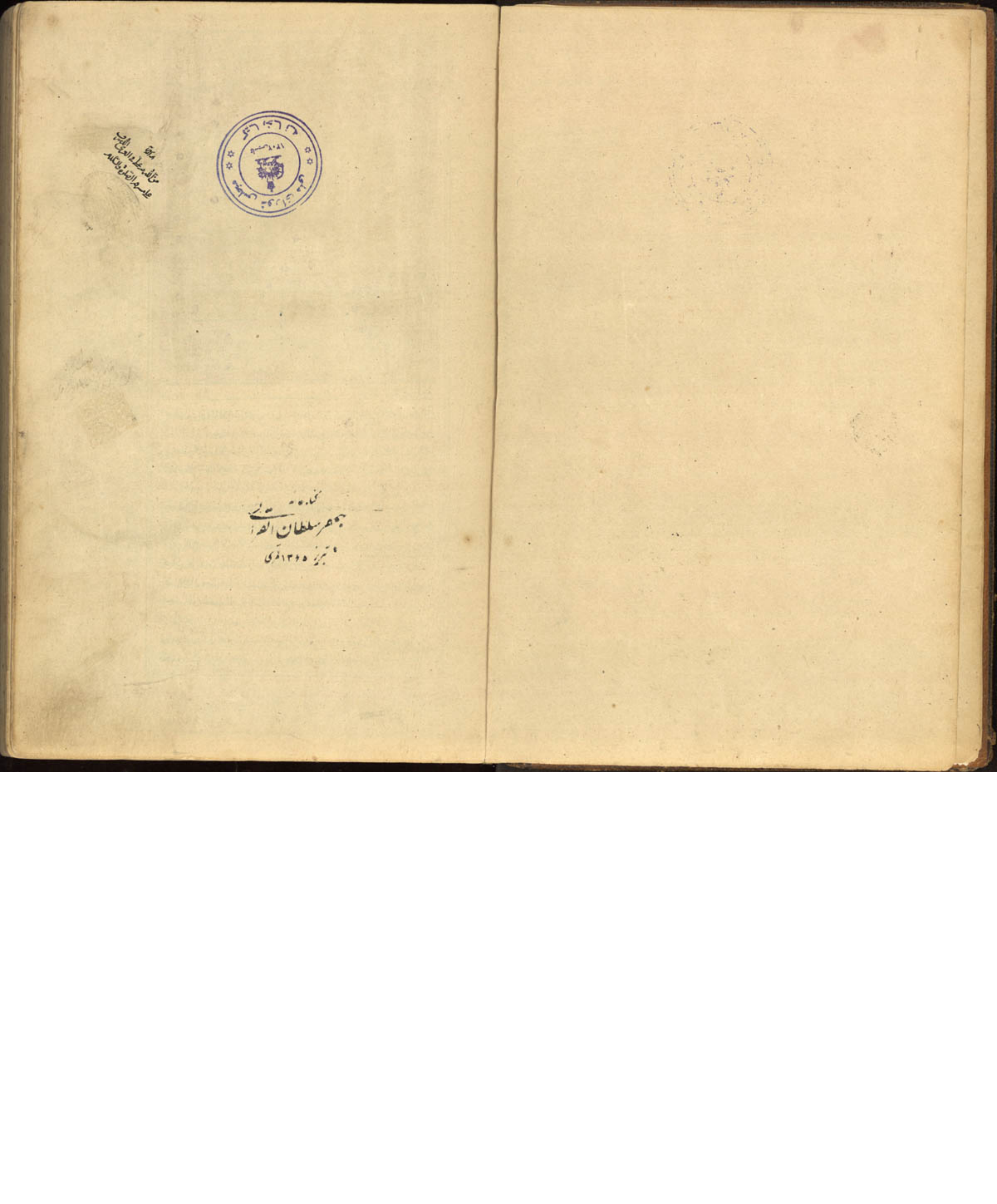



بازدید شد
۱۳۸۲
۸۸۸۳
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب قوانین المحکمه
مؤلف میرزای قمی (ابوالقسم بن حسن الجیلانی)
موضوع
۹۰۸۲
۱۴۴۷۷
شماره ثبت کتاب
۷۹۱۹۹
۱۱۸۰۱
۹۰۸۲







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول . وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب
وسنة الرسول . وفهمنا ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل . الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه
وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقية بالقبول . ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل
الامل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية . وجملة من مباني
المسائل الفقهية . جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين . وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين . وذخيرة
مرجوة لاجل اجري وفاقتي يوم الدين . حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة
من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن
الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فالتقطت ثمار محققاته عند التنزه
في بساتين عوائده . ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه . واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده
ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من
مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك [illegible] بادنى مناسبة
في الالحاق بجعل الزوايد اما مقدمة للاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسبما ساعدني
الوقت والحال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم يذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين
المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وكثير

محتويا من جملة من يرتكب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق لاكراكب القصب
او كراجل التفت ساقه بالساق فهو من فضل الله تعالى مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج
بجواهر ما اختفى من الخبايا في كنوز كلمات الفاضلين فان وجد بها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر
حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه
توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان
قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار
العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات
وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبا
لفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء و
في العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة
والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد
والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل
باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء و
النقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة
وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور وبناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة
عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب
مثل السنة كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلج بالبال في حله هو
جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم
اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية
موضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا
الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته
من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته
يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها
من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن د

فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف مستدلا ولا العلم الحاصل معها علما
محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة حاصلة لتلك العلوم في نفس الامر واما خروج مطلق القطعيات عن
الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ لا مسئلة الا قد يحصل القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية
علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى
اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى
المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام
وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم
الاغماض عن طريقة القوم واما والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح
اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوبه عليه
وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان
يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين
فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف
اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية
والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطن الى ما ذكرته احد منهم فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بان
الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب بوجوه
احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم
حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع انه
ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله تعالى بالنسبة اليه والى ذلك نظر قول من قال ان الظن في طريق
الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها
ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم
بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما
هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل
بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط
الاحكام من الادلة ويناسب ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جعلها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك
كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول



الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على
جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن
الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز
فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين
الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهته وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة
بمشابهته رجحان الحصول ومجاز مرسل لاجل ذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة
السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجوه واما على ما اخترناه من
الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على
بعض المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينتقض الفرض عن المجتهد في الكل وعلى
الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من
افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الا
شكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك لا يخرج عن العلم فانه ليس من
ويمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على
ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ
من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف
بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو
كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطي والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف
فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن
تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد
المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذا الفعل بالنسبة الى الوضع
النسبي فانه موضوع للنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء
الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف
لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل
ذلك هو السر في عدم تعرض كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما
كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع
الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فيقال للفظ متحد المعنى وللمعنى
متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ و

المعنى فمرادف وان اتحد اللفظ وتكثرت المعانى فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء
كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك
ويدخل فيه المرتجل وربما يجعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة
عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه نوع تعلق
هذا التخريج المبهمات من الاشتراك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات
اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلى ووضع
لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافى ذلك ثبوت الاشتراك فى الحروف بالنسبة الى المفهومات
الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها فى خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد
فهو الحقيقة والباقى مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كان بمجرد الشهرة فيكون
المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقى اولا ووضع لمعنى اخر لمناسبة الاول او استعمل فى المعنى المجازى
وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول منهما تخصيصى وتخصصى والثانى يتميز بعد معرفة تاريخ النقل
وهذا كله فى الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها
كما فى نطقت الحال بكذا او يكون لهم عدة اهل الحيث للمواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والا
شتراك والنقل كالماضى للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب وقد
يذهب عليك ان الحيثية معتبرة فى هذه الاقسام فقد يكون المشترك متباينا او مترادفا والمرادف متباينا الى
غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفى غيره لعلاقة فمجاز



والحقيقة تنسب الى الواضع وفى معنى الوضع استعمال اللفظ فى شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغنى عن القرينة
فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين فى غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم
الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور
المتداول فى السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة
الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام و
اما المجاز الذى صار فى الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا



قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيص اهل
اللسان بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وان استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه **الثانى** التبادر وهو
علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع
موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية
او مقالية ولو كانت شهرة فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ

يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع
واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد
الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام فى الفطانة وعدمها و
تفاوت القرائن فى الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف فى دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح اذ
قد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعى الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة
ويدعى خصمه التبادر فى معنى اخر وهكذا ولذلك اوجبوا استفراغ الوسع فى تتبع موارد الاستعمال ليزول هذا الا
حتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفائه القرينة
على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه منهم فى حكمه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة
وقوع الاحتمالات وغلبة مزاولة المطالعة من الاستعمالات مع ما يحصل من المناقشات من جهة الادلة العقلية و
النقلية فلذلك قد يدعى احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا باحدى الدلالات كما هو
الحق ويدعى الاخر دلالته لما ثبت عليه الامر من جهة الادلة العقلية التى قربت اليه مقصوده وكلف فى مقدمة
الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه
ح كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد فى معرفة ان فهم
المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقى فكذا فى
المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا ادعاء خاصة اما بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور
هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال ويغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى
بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية
كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة
وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه
على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علائم الحقيقة و
الذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هى الشهرة و
الوجود وهما اتخر فيه انما هو من جهة القرينة وبعدما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالا
ذا ادعى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس
اللفظ فيبقى القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الا عدم العلم با
لقرينة وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الا
صول واما على القول بعدمه كما هو الحق والتحقيق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام فى محاورات
اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها

مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد
المبنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز
في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر
عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق
واضح فان الحقيقة الاولى مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الافهام
الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير مجازا كالصورة الاولى قلت ليس كليا والا فلا احتياج الحقيقة
ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز
حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقد ان يرمي مثلا ولما
لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة يدل على المعنى الحقيقي
كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة
غاية الامر حصول الاحتمال فيتوقف ذلك مناط الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك
ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من
جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى
شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية الراوي او اجماع او
غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل
في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا تفاوت الا ترجيح تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف
الظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بتقدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف
الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم ما
اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل يتقدم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لرجحان
جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين
في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات
لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة
لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا يعلم
معنى كون تبادر الغير علامة المجاز **الثالث** صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه
ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك
الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم
للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان كـ

حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج
اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون
المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعلم ذلك الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال
الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة
السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على
معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق
ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز
سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة
في البليد ثم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى
اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز
ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه
بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة
سلب معنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب
جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا
المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في
فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث
فان الكلام فيما اذا علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما اذا علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه
ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فبان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي
فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز ولا يقال ان المجازات قد يتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان
هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب
مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فيه انه يرد عليه
ما سبق من كونه خروجا عن محل البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد المخصوص
لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك
بالحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كل عرف اذ لا شك
في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد
تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق

انحل المفهوم العرفي وفهم معنيا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على
معرفة كون المستعمل فيه ليس موجبا لما يفهم عرفا على الاجمال فيتوقف الدور ومجال ان يمكن ان يقال لا يلزم في نفي
الحقيقة العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب علم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم
كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك
فبهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او
الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون
المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد
بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية
بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا
وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية
لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى
النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى النابعة عنها بمعنى الميزان كلا
يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه
مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم
وبالجملة نقول للبليد ليس بحمار اذا اريد بسلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي الحمار في الجملة فيكون البليد
مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد
حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه
ح ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه معنا
حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن
المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى
يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ الاشكال
كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل
سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اعتبار التعدد ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل بالنسبة الى اشباههما
في الجملة فليعتبر والمجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه
حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة
السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك
في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك

موضوعا



موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان البول
خارج منها ونشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة
هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور وتفهم ذلك وهذان الوجهان مما الهمني
الله بهما والله تعالى اعلم والحمد لله **الرابع** الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول اسم
الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكلمة
اسئل موضوع لطلب شيء عن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمرا والى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار
فقرينة السؤال مجازا الى شيء واراده اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى
تمهيد مقدمة هي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين
بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما
وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات
الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله تعالى توقيفية والمراد
بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها باقية
لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة
اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصته ملاحظة نوع العلاقة في
الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما وردت المجازات الحادثة وغيرها كلا يتوقف على النقل و
الا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل و
لما ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب
جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله انا انزلناه قرانا
عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم
يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات
القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع
ورابعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله
على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي في الجملة اذ
مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي فيها هذه الاية فيها بناء على الترك
او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل
نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان

ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما
ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون
وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حمل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا
يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى فيه
ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد
بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاستعمال في الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى
مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الحاصلة من حصول الطول
مع تمايلهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بين
المتعينين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل
المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتناسب بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فلان السببية
والمسببية فيهما ايضا خفية معرفة وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية بل
التربية والرياسة والمرءوسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع
النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا
تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ
فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار
وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من
اصنافها او في افرادها التابعة الظاهرة وهكذا الاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الانواع
من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلا
وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز
فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان
لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه
الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والبخل
لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة
وقد ترك المعنى الاول والاجماع الاطراد والتخصيص ان يقال انا نريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يعتبر فيه
بما لم يحصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافها فلا ريب ان المجاز ينحصر فيما يحصل فيه الرخصة
وهو مطرد وانا نريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز استعمال

المجاز

الجد او مثلا انما هو لعدم مناسبة لاهل الجد او المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر والا
الا وبعض ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز
ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثل
اطراد الاسد للذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة
الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من
المجازي فكل ما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على
الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه لها فهل الحكم
بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة او مجازا اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة
والسيد المرتضى ره على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجماعة من بعض
المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمنعه الظن
الحاصل من الوضع ممنوع والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته ولما
مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة و
المجاز في التميز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن في الحقيقة
مستلزم للاستعمال والحق ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل
فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك
المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له و
يكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون
مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الثاني ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه
فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما
اما نعلم ان له معنا حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهل انما هو
بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل
فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف
من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع
له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس
الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التخصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الا
ستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر هذه الليلة فلانا
ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد

الموضوع له لو عمموا المقال وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثال الاول انا نعلم ان الصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشتمل بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او لا والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والسيد رحمه الله يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء احكام الخمر على المشكوك فيه على المشهور ولجوازه على مذهب السيد ره على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر ثم النبيذ ثم نزل المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيرد د الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحكم فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما اذا وان ثانيا المراد بالمعاني ما اذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ الا يحمل المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في انه حقيقة ام لا ودلالته لا اينا في القول بصيرورته حقيقة عرفية فيه تعالى ومما حققنا ظهر انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هنا حتى يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة بمعنى بل لما انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الحقيقة للمشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم لا رد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف كما انه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب

مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في شرح رسالة الشيخ واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو لم يصرح في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال العدم تعين وجه الشبه والثاني العموم لو لم يصرح في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم ع الطواف بالبيت صلوة قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الا والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات واريد هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للموضوع له المتجددة الطارية الحاصلة بسبب دواع خارجية فتصور هنا الصور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من افراد المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا الكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوفقيته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل

ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل
والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم نعرف قرينة تحمل
على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك
الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر
وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا
بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو احسن وانقص واقل فائدة الا في حال الضرر
وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ووجه الاتمام ان غالب المتكلمين في
اغلب كلماتهم يعبرون ذلك فان قبل الحكماء منهم يعبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع
وهو حكيم فيقال ان الحكيم لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة
كالاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بهو اقتضى مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط
بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان
الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فمنتجه هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس
الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين حتى لا يمكن انكار هذه الغلبة وكل التخصيص اغلب افراد المجاز
في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الا
شتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها الا ان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب فما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة
المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية تطلب ايضا من جانب الواضع
ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفي في
معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم الوضع
تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص
عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما اخرج بالدليل مع انه يظهر
من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع
واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن
عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان
كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون**
كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا
بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه



وان

وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي والعرف ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد
منهما واتحد فهو وان تعدد فيجري في تحصيل الحقيقة باستعمال امارتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على
مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في
ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لا
صالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مط
والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على
لسان المتشرعة المعنى بهم من يتشرع بشرعنا فيها كان ماتبا صار حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها
الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير
ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني
الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت
حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة وتظهر ثمرة النزاع
اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي
وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل
واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه
الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب
بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المخاطب بتلك
اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الا
زمنة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك
التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه
امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع
غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم
والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه
المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان
الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة و
الكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري و
التفحص ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر



هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه قصد بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استعمل
عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن قصد وروده قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة و
اختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوى والاصل عدمها فيحمل على اللغوى وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي
ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية
القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط
لتحقق العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لتحقق الدعاء خارج عن المشروط و
كذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي
مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات
المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه بيان ذلك
انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان
من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في
كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل
العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما
هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقال انها
يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب
مركب ذي اجزاء ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك
في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعتبرة ولا
يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيبها بل المكلف به هو المعنى اللغوى ولا اجمال
فيه والباقي امور خارجة عنه فيمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجية باصل العدم كالمعاملات واما
بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة
اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملهما على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد
وجود القرينة الصارفة عن اللغوى لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت
انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على
المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون
شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم اولا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في
الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة

او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة
ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المخترعة
فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لو علم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم
بالفساد لصدق الماهية عليها اولا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او
شرطا فلا يحكم بمجرد ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم
من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا
بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء اخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على
العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان
لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب ان الماهيات المحدثة
امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه
الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف على وجهين
احدهما ان يقول اذا وضع الشارع اسماء لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على
الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكن لما كان الماهية عبارة
عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء
الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها للشرايط
فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي
للصحيحة انها اسام للماهية المجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد
من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية و
عدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة
عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم
للصلوة بدون اشتراط اجتماعها الا مع الشرايط فيظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء للصحة
فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها و
لا يحصل الا مع العلم باجتماع شرايط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر
عن الشرايط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال ان الشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء
شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى
الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او

الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للهيئة التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص في
بعض الاجزاء فبناء على القول بكونها اسما للاعم من الصحيح فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب
خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقص مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع
لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من يصلي وينقص طمأنينة
في احدى التشهدين مثلا او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فبرّ النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة
مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى
اخر ولا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر
الثمرة فيما لو ورد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم نعلم فساده
بعدمه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط
فلا لعدم معلومية تماميته الاجزاء ح وجامعيته لشرائط الصحة من الجهة التي قدمنا ذكرها وغيرها من
سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه
عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول
بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالحقيقة لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللخائف
شيء وللناسي شيء اخر وكذا للشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام
الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما
للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل
والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك اضافة الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما
اخر ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان
اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا الا مع
ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا
فان من انحنى في الصلوة بقدر الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه
قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتم
الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا
صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لا نفي المعنى الحقيقي وفي الادلة من منع ولعل المدعي لذلك انما اغفل من جهة
الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيح و
ذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور ففيه توجيه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما
لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك

فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الجملات التركيبية التي نفس الذات
موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد منها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها ومما يثبت
كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه بخصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال الضعيف وهو كونها
اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها
فهو لا يخرج هذه الجملة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين
ولم يجعلوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة
بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صار قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى
الحقيقة القديمة التي هو الموضوع له لكلمة لا فالقول بان حملها على نفي الذات ح ممكن فح نقول حمل هذه العبارة
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي
منافرة لسياق نظائرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما
للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة بمقتضى اللغة
خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فيه فنقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي
عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي
ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال
باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافرة
لسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على خلاف ما اراده المستدل وايضا نقول بعد
التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة
كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث
لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال
في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو
حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل
عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول
لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده ره الاكتفاء بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان
مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوب
الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية و
الاصطلاح ولو كان لاغراض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك ونحو ذلك و
ذلك لا ندري ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسد

واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة غير معروف حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحيض
بالحج والفضل اذ محض الامر المتعلق لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب و
المطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه
الكليني ره في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان
من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والمفروض ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام
الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس
الامر هو الصحيح ولا منافاة بين طلب المسمى الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنشير من ان التسمية عرفية وان
كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا
تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض
اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل
واحد يكذبه الوجدان لتسليم تقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة
التي هي جامعة لجميع الشرائط وكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعلها في هذه الايام والمفروض ان
كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعلها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من
ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما
في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم
في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل القصد وعدم القصد لا لانه ليس بصلوة
فعدد واما مع عدم القصد الى نفي الذات فلو نذر واحد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم
ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته
ويظهر الثمرة فيما يجهل حال المصلي من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف
الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا ترجيح عنده لاعتبار القصد عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه
مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي
ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى
جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة
في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على القول بالصحيح المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها
فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد فيستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيح
على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يحصل الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة

الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في الفعل
ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيد ما ذكرنا ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفتش
عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر واذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل
المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء
فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير
الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك المصلي قد يكون رايه او راي مجتهده
الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء النذر على كليته هو الصحيح عند الناذر المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك
غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في
المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى
من ظاهر حاله الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والا
الامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب
القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل
ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه يحكم بصحة صلوته
شرعا والفساد الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كون اسم
الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام
في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما ثبتت في
العبادات ثبتت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف
وعلى هذا فيمكن ان يختلف قوله ره وسائر العقود على ان الماهيات الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف
في كون الالفاظ اسامي للصحيح او للاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا
كذلك قال المحقق ره في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر
بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من
العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كتبادر المعنى الى ذهن السامع
عند الاطلاق في قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره
من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من
ان الظاهر من حال المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه
مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرناه فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي فيه

المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب
على الحقيقة معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله وانقسامه الى
الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس حقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم
اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان
اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يتناولهما فهو مع انه لا
يساعده ظاهر كلامه اول الكلام والثالث ان الدخول في العمل على وجه التقرب يكفي في كونه صحيحا الى قوله والاظهر
عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان
الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المحمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحصل في ضمن كل
من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا الجمع
على الحنث ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في
توجيه كلامه ومن واضح من ارادة الصحيح في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا
اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه
كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من
التمسك بالاحتياط وباستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وسنذكر
ضعفه او لما يبدا الدليل به فالاحتياط الامتثال ربما يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما
تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة
المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان
فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب لو لا كلهم متفقون في عدم
الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام
والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك معرفة ماهية العبادات
وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر شيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت
فكذا سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء
التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة و
حصول الظن بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادة وكما لا يمكن في ماهية العبادة التمسك
بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك في مستقبل
ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام
اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قطعي لا اصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل

الذمة حتى يثبت البراءة فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام
الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قطعي والقائلون اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام
الفحص عن الادلة ولا فحص نعلم جزما ان غسل الجمعة مثلا حكم من الشارع ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم وجدان
دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب
ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب انضمام امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص عن حكم المفرد ونحكم
بعد استفراغ الوسع فنرجع الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة
فكذلك في ماهية العبادات المركبة فلو حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلف
الصالحين بداهة ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء
ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب
لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم
ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله
في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر
فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي
ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات
فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم
فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع انا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة
هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في
اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل
ظن لنا من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء وضممنا الى
عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان
هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظني مثل الظن الحاصل من تلك الروايات او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء
اخر او شرط اخر وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات
الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتماله على المستحبات التي ليست داخلة
في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول

بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا لم
انه لو كان دليله باطلا لكان المهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك المسلم ام لا فهذا يكفي
في كون المهية اجماعية عند الخصم اذ ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما
يتم بالنسبة الى المخالف الخاص دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت المهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف
غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال
بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة
ذلك لو تعدد الاقوال اذ يعين اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والا
ستحباب وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرر الصلوة فيصير الامر اشنع ومال هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع
انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه
انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان
شغل الذمة اليقيني يستدعي البرائة اليقينية خلاف فرضه مع ان من المحقق في محله كما سيجي انشاء الله تعالى حجية الاستصحاب
مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فيستصحب الطهارة
هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفرد لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة ساير الادلة المبينة
لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض ادلة
باصالة عدم شي اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر المشترك
لا اشتراكهما في الرجحان فينفي نفي الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق
الرجحان مقوما للاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما
يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما موافقا للاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل
عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل الا
ستصحاب لابقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة
اليقيني مقتضي اليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة قائم
مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البرائة الثابت
لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما ظهر
علينا من الظنون الاجتهادية بمثل هذا التمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق لغوي وهو ان يرجع الى اصطلاح
المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب المجازات واشيعها لكن
يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي

الاعم

الاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل
المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة و
الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا
هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذا يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو
صورة الصلوة ولا يثبت بهما ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة
الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى الحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي وبمجرد
تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او بعض اجزاء التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع
الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب ثمرة المعاني بوجه ما الا من جميع
الوجوه بحيث يكون تصورا لكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده
واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان المهية على الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام
الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها عما بين ما هي من جنسه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي
نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة
ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بياننا ان المراد بها ما ذا يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع
له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال
بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي
الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة والاختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب
عدم الاعتداد بها وغاية ما يقال ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة العرفية وان اخترنا عقلا والمبادر هو
العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية
وليست بعرفية فتحتمل تجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست شرعية فالتسمية مبنية على
طريقة العرف والعادة فان الشارع اجتنابا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع
لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم
اشكلوا في المعنى العرفي في غسل الثياب هل يعتبر فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهية اخراج الماء منه وقيل يحصل
بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يوخذ في الفاظ
المعاملات بما هو المتبادر عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يوخذ في الفاظ العبادات بما هو المتبادر
عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او للاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المشتملة
بالركوع والسجود والقرائة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث و
حصل الشك في ان المهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء الاصل او الحكم

موضع الصلوة ... في ان الصلوة المذكورة كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم ... الذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول ... ذات الركوع والسجود

فيه نظير اشتراط القادر في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات الاجزاء
والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء المأمور به او في كون الشيء
ايضا جزء المأمور به او هل هو مشروط بالترتيب(?) لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء لو فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء
الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط
ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية
الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا
قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل
بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد
عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تتميم** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد و
الاشارة ولا اشعار بكون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد
حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرائط عند الله ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح
العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المستوى(?) باستقلال كل منها بمعنى المركب وجعل الباقي الواجبات
احكام اخر فليتأمل **تذنيبان الاول** قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه
الحقيقة الشرعية واتضح لان ثبتيه(?) ووضعه لهذا المعنى الذي لاحد ثم انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين
فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لا يختص به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كالذي
وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل بواسطة طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى
منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع
من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية
ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة
كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال
لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتشابههما في الاحكام
لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا
كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني
المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك
في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين للفظ للدلالة عليه بنفسه
في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج
المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل



وضع

وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك
انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة لا تحتاج(?) الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها
غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد
حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى
قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول
المشترك عند الاطلاق واحد من المعاني غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند
المتكلم غير معين عند المخاطب نظرا الى الاجمال الحاصل بتعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما
وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا
فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب **الثانية** ان اللفظ المفرد اعني
ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه
بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ
الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شرط اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ
عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع صرح باني وضعت
ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا
بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما
ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يتوهم من بعض المحققين
ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر و
الموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان
قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده وباعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين من الاخطار(?)
مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما يحصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا
المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسمية
ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة
ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار
من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن
فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في
حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في
نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا

وان الرخصة فى اى نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب فى كل واحد من الاستعمالات الجزئية
اذ لحصل الرخصة فى كلها وهذه الرخصة لبست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء كلامهم
الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات فى ضمن اى فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون
من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة فى الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات فى جزئيات
صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة فى المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد فى صنف
اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذى يجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه
من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل فى بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الا فى جزئيات الصنف
الاخر وهكذا الكلام فى النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل لكنا وجدناه
فيما كان للكل تركيب حقيقى خارجى وكان الجزء مما له قوام فى تحقق الكل كالرقبة فى الانسان والعين فى الربيئة
فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء فى المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء فى المركبات الاعتبارية وكذا وجدنا
انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل فى الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع فى الانامل فى قوله تعالى
يجعلون اصابعهم فى آذانهم والبد فى الاصابع الى نصف الكف فى آية السرقة والى المرفق فى آية الوضوء والى الكل
فى آية التيمم فلا يجوز القياس فى غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعانى
الحقيقية فى المعانى المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعنى لا يريد فى استعمال واحد الا معنى مجازيا
واحدا او بجملة المجازات المستعملة وحدانى غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى مجازين وعلى
العلم بالرخصة كاف فى عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة
المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقات فى الاسم فيكون
حقيقة فى ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك فى
مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او
المسمون بمسلم فيعتبر فى الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى فى مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى
بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرناه ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ فى التثنية والجمع لزم
الاشتراك فى مثل عينين اذ لجوزنا استعمال الحقيقة فى الشمس والميزان والبصر والينبوع فلا بد من التوقف ...
هيهنا وفيه قوى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن
الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفى افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا كان
خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة فى الماهية لا بشرط شىء واذا لحقه التنوين يراد به
فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك
الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بهما الى الفرد او لا فالثانى يراد به تعريف الجنس وتعيينه و

الاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى وهو فى معنى النكرة او الى فرد معين
فهو المعهود الخارجى او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفى على النكرة لا
تفيد الا نفى افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة فى كل واحد من المعانى منفردا فلا
شىء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخل حرف النفى اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال
المشترك فى اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله فى جميع المعانى من حيث المجموع ومنها استعماله فى كل واحد
منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعى والافرادى ومنها الاستعمال
فى معنى مجازى عام يشمل جميع المعانى وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف فى
جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال فى عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال
اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بكون الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقى كما مرت اليه
الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثانى فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز فى التثنية و
الجمع دون المفرد ورابعها الجواز فى النفى دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا فى
المفرد وحقيقة فى التثنية والجمع والاظهر عندى عدم الجواز مطلقا اما فى المفرد فعدم الجواز حقيقة لما
عرفت فى المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه فى استعماله
فى غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت فى المقدمة الثالثة من
عدم ثبوت الرخصة فى هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازى عام
يشمل جميع المعانى واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع له قد استعمل فى المعنى بشرط
قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر وهنه مما ذكرنا فى المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا
فى استعمال واحد فى مثل العين المشترك بين سبعين حقيقة وهو اجنبى بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما
فى التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت فى المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان فى فردين او افراد من ماهية لا فى
الشيئين المتفقين فى اللفظ والاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز
خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة فى هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز فى التثنية والجمع انما يرجع
الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال فى جميع
من الاحوال فان لفظ عينان وعينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اريد منهما الفردين من عين او شيئين مسميين
بعين انما التفاوت فى لفظ العين فيراد فى احد الاستعمالين منها اعنى الاستعمال الحقيقى الماهية المعينة الواحدة
ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفى الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون
مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد
فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع

ويكون من قبيل عموم الاشتراك الا انه لا يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او
التعدد بل الاثنينية الخاصة او التعدد الخاص اعني يراد به اثنين من ماهية او افرادها فيكون التثنية و
الجمع مشتبه بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين
من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما
مشابها الفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم
يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا ثمرة فائدة بعد تجويز
ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا او ذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل فيما اذا كان المجاز
فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاول اذا كان
هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وفيه
تامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح فظهر الثمرة
الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لانه مورد الحكم هنا الفرد ان على التعدد بين لا
الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولو اعترض على من ذهب المذهب الذي ذكر في مجازية التثنية والجمع من كونه
من باب الاستعارة واما في النفي فظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز
فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرناه في
التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة او طرف القول
حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل
على ذلك بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من
الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد
هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه
غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا
لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على
ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورها في ارادة الجميع عند
التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكر
فحجة من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق
في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات
واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على المجاز في المفرد فبان المانع منتف لضعف تمسكات



به المانع كما سيجي واما على كونه مجازا فيتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا
استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة
في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في
زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت
في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز
كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة
في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية
والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع
يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الا
ثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المتبينة لا في
المشتركات في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده
وهما معا واراد تهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة
واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نقل الى لوازم مع قطع النظر عن الانفراد [illegible]
النزاع الحاق ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان
يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع
الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوقيف والتوقيف فيما القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة
معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين
من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط
هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض
على هذا الاستدلال بانه غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما
عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان
المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الا
نسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان يراد من القرينة المانعة عن
ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان يراد منها المانعة عن ارادتها منفردا في [illegible]

بحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب
كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات نعم ويمكن الجواب عن الاول
بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا
في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد عليه ان ذلك مناقشة لفظية فان
ما له يرجع الى عدم تسميته ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا
انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في
الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا اريد
واريد بها الانسان غير معلوم لا بجمعها مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى
القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من
باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة منه وكم في نظر
الغير وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما
لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المعتد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره
ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر
ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في
غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة
لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع
له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتجه جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة و
اما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفتح استعمال اللفظ في غير ما وضع
له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع له و
الغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية نظر بين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا
فانا نجعل البحث فيما بعد انضمام وقيام القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبعبارة انه انا نريد
بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع
فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان
اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا
بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما
بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد
منهما مرادا بارادة على حدة بلا اعتبار بين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ره وفيه ان دخول

المجاز

المجاز في الافراد انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو ره به ايضا في حواشي المعالم
وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة منفردة
عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هيهنا ارادتان متضادتان فيعود المحذور من
اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البداية ارادة هذا وهذا لا الكل واحدا كما هو التحقيق مع ان من
الظاهر ان الاستعمال لا يتعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي لاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له ولحجة من قال
بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم
ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الارادة
لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه ولحجة من قال
بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا بعنوان ان المعنى الموضوع له
هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع تم
ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي
لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل
فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع منه ظاهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة
القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا اطلاق المدلول من دون اعتبار الانفراد فيجوز الا ان المعنى
الحقيقي حينئذ يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم
الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه يصح
ارادته مع المعنى المجازي لان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي
الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها
كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا لما
يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر واضح



قانون

المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال
التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما او قعد او يصير قائما مجازا والظاهر ان هذا دعوى
ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به الاطلاق على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان
ماخوذا في مفهومه او الاطلاق عليه بعلاقة الاول اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد
يتوهم ان اطلاق الفاظ اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو

اطلق لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعنى اطلاق اللفظ المشتق وارادة
ما حصل له المبدء فى الماضى من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة فى المشتق الى من قام به خلاف وقد
يعبر بارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضى بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن
ويظهر الثمرة فى قولنا كان زيد ضاربا ثم انقضى على ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محل الخلاف نعم اذا
قلنا كان زيد ضاربا امس باعتبار كونه ضاربا قبل الامس فيصير محل الخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر الحق فى
اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهناك تعبيران آخران احدهما استعمال المشتق فى
عنه المبدء بعد قيام كان عليه وثانيهما استعماله فيمن حصل له المبدء فى الجملة اى ما خرج من العدم الى الوجود
من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر
بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف فى كونه مجازا والمشهور بينهم فى محل الخلاف قولان المجاز
وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر
انها محدثة من المجاز كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء
من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء فى غيره وآخرين فرقوا بين ما كان المبدء متعديا
وثبوتيا فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثانى وآخرون فرقوا بين ما طرء الضد الوجودى على المحل سواء كان ضد
الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثانى وفصل بعضهم بين ما
كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط فى الثانى دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر
الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثانى انه لا ريب فى كونه حقيقة فى حال التلبس فلو كان حقيقة
فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر ومما يقال ان المشتق انما يستعمل فى المعنى الاخص من
المتقدمة وهو اعم من الماضى والحال واستعمال العام فى الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوص
فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة فى الحال ولو كان
فى ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما ينادى ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما
عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه فى الماضى حتى فى الحال وفى الاستقبال ولا يريدون
به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيتعدد عنه صح مفهوم الابيض جزما والا للزم
اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما
يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين
الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء فى
زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس احد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من
الجميع فليس انه مقيد الدلالة على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا انهم

انهم يعتدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما فى معناه ولا منافاة
بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضى لا يعمل فان
مرادهم بالاقتران باحد الازمنة فى حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم فى اسم الفاعل انما هو بالقرينة
فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوى الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما فى الفعل
فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوى والتبادر من جهته انما
هو الحال فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق
المبدء شرط فى صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة
ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او الاوامر للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا
يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء
حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه فى زمان الماضى فهو حقيقة وان صادف زمان التكلم كذا وقد
يكون كذلك فى الحال وقد يكون فى الاستقبال كقولك ساشترى ماء صافيا وكذلك الحال فى الجوامد كقولك اشترى
عبدا او خمرا وساشترى خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة
ان المشتق قد استعمل فى الازمنة الثلثة والاصل فى الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقى الباقى
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق
من حصل له المشتق منه اى خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضى حقيقة وفيه مع انه ينافى الاستدلال الاول
لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة من شرط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر
السيالة ما مر عرفتها لانها ينقضى شيئا فشيئا فهو قبل حصول الجزء الاخير غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار
العرف فى ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت
القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا فى بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء فى الحدوثى
دون الثبوتى انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق فى حال النوم
اجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل فى الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا فى المدركة
ح وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودى انه لو لم يكن كذلك لزم كون اطلاق النائم على اليقظان
والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون
اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثانى بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع فى الجميع
وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط فى المحكوم عليه ايضا
للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك
بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه فى احد الازمنة الثلثة ووجه هذا

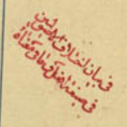
انهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة الثلث
ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان الحكم
عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة بمعنى المعنى العام السابق وما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان
فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال والخوض في محل النزاع هو حال النطق وما قبله و
ما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان
محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه
قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال با
لخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا لاجل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج
كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا
اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يعتبر ثبوت
الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة **تتميمه** ينبغي ان
يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه
ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ محتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري
والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يعتبر بالتلبس فيما الملكة هو زوالها بسبب حصول
النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين
بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر ويصدق على من لم ييئس ومن اعرض وقصد العود في العرف انه
متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لاجل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف
في العرف فما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات
الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا
في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الا
تصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه
او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب
والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ
المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق للمعنى
مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول انه لم يعلم ثمرة
النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها
هو الملكة فان للشجرة ايضا نشو ونمو ونظيرها بخصوص الانسان وعلى هذا فلا يعتبر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا

يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة الا بالتجربة ونحوها شبيهه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحا
وال ايضا فيحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذا ثمر مثل اغد البعير والثاني المعنى المعهود الحالي فليطلب بالتامل والتعمق



في كل موضع يرد عليك **الباب الاول** في الاوامر والنواهي وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاوامر **قانون**
الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة
وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العا
لي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والا
ستعمال اعم من الحقيقة وخفي ان من يقول بان الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول با
لقول الاول ولا بد ان يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام ولا
معنى لا طلبها والعلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر والآيات والاخبار مثل
فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة
بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكل ما ثبت كونه امرا وصدق عليه
هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه
كما نرى في الوجوب ماخوذ في مفهوم الامر في التعريف الاول مناط لجعله العرفي للتبادر منه ومن يقول بعدم افادة
الوجوب ولا باخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد
عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه والحجة من
قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب ينقسم الامر الى الواجب والندب وهو يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو
اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس حقيقة فيه اتفاقا كالتهديد
والتعجيز ونحوهما وكذا الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به
الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما
كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار
الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها امر وانها ندب وارشاد
وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله آمرك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب
وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل و
ليفعل ورويد ونحوها وهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع براسه فنزاعهم في دلالة هذه
الالفاظ على الوجوب يقع على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ فهل يفهم منه الالزام والحتم الذي
يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة
في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام

والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام
ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام
من العالي المستحق لذكر اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على
المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب
على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي
ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون بغير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به
بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب
شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع انحصار الفرق بين ذلك بما عرفت ثم
تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا بمعنى الحتم والالزام
غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل
مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبتتميم المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل
بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان
الدلالة على الالزام لعله يكونه من جهة انها صدرت عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا
ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة
على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي الا ان يحمل
النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا او
اما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصور
هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد
ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى
وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر
القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم ولعل ان ما ذكرنا من الصور الثلث
يجري في لفظ ا م ر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه وتظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل
مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتأمل فيما ذكرناه والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه
بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الا



صوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انها حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة
الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها
حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما او

لفظا

لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة
عدم النقل لاجمال لنا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب
وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان و
الفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا انحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر
الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده اسقني فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه
وما يتوهم من منافات ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل
للجمعة والزيارة والجنابة ومس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا قصور في ذلك فيجيء الالزام تاخير البيان عن وقت
الخطاب بما فيما له ظاهر وهو ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد
ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكان استعمال الصيغة في المندوب
فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول الا
الاسمية ايضا ويستلزم التهديد والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد خلافا لمن زعم ان الامر لا عموم فيه والعموم
الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بان مجموع المندوبات كذلك معصية وكل واحد منها على البدلية لا الشمول
الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال
المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل
على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر
حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ الامر انما
يستلزم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب فيها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد بها مجرد الطلب
او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان ما ذكروه في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي
طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او طلب الفعل من العالي ويعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف
وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد
استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع
الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا على هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب
ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفق عليه كلمة الاصوليين و
ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما
يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولنذكر الادلة والبحث

في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في
الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما يتبادر به ذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم بالسواك
بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه لكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا
لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك
ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك الا
تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله تعالى وهو جنس التهديد والتهديد لا يجوز الا على
ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال ان
المراد به قوله تعالى اسجدوا قيل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا امر من
حيث هو امره تعالى فتأمل وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة ما اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب
لا من جهة دلالة نفس الصيغة بعيد اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة
لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما يقع من الحكيم اذا تكلم بما يعهد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل
حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض
اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر
للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى
المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما
يعد من يشبها نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على
مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة و[illegible] خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ
للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين ولاختصاص الذم بهم والويل للمكذبين
ان كانوا غيرهم واحتمال القرينة على الوجوب ينفيه الاصل ويحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون
السابق وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة
غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى لا يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى
البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته
على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون من جواب ان
الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى
المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم
على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار
مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شك

له كما توهمه صاحب المعالم وحجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت
ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا
احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع
بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها
حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم
في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول
فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان طاعتهم
مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب
والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع
ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت
والطاغوت واشباههما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في
شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالا
طلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا
لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها **تنبيه** قال في المعالم
يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ويتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب
الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وتفهيم
ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن
الوضع واما معه فتساويه مع الحقيقة ممنوع الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة
في المعنى الثاني واني له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى
المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة
بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني
الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو دم
منهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك الكثرة انما حصل

بما لحظ مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذى يقتصر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل
واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او فى مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على
الوجوب فى كونه حقيقة فى الوجوب ومجازا فى الندب والاباحة والتوقف وتابعيتها لما قبل الحظر اذا علق
الامر بزوال علة عروض النهى والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة فى الفعل ويلزمه بقينا رفع المنع السابق
المتبادر بمعنى ارجحيته فالنظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الكلام
بين المعنى الحقيقى والمجازى اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز
فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة فى النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة
المقام والالتفات الى هذه القرينة اعنى وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازى و
هو الاباحة على الحقيقى فقد ورد ترجيح المعنى الحقيقى او المجازى مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان
قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها فى باب تعارض الاحوال
الاخر للتعدد ان والتعارض حاصل فى جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت
الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها
وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقى لك شك فى موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشئ بالاعم
الاغلب وهذه قاعدة تقيسه مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلاحرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها
وغد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله واحل الحائض والنفساء بالصلوة
والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضى وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود و
المانع مفقود لان الاباحة لا ينافى الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة
فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع
عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج الواضح وهو ان المقتضى موجود اعنى
صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الا
منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة
على الوجوب لا ينافى عدم دلالتها عليه فى خصوص موضع باعتبار القرينة كما فى سائر المجازات ولعل الامثال المذكورة
والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شئ تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتفاء فى شئ اخر
بخرجه عن حقيقة الحقيقية او التوقيفية والمراد من قولنا انما ورد الامر بعد الحظر ليس وجوبا بل انما هو رخصة فيه ان الوجوب
لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى لعبده
بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور





خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يعتبر هذا بدلالة
الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم
حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة فاقتلوا على الوجوب فى شئ وكذلك ترخيص الحائض والنفساء
ووجوب الحلق بعد النهى عنه ايضا ثابت بدليل خارجى لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر
استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب
اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على
ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة فى الاباحة فى عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه و
بين العرف العام **قانون** المشهور ان صيغة افعل لا يدل الا على طلب الماهية وقيل يدل على التكرار مدة العمر ان
امكن عقلا وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية
المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها
على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا
وثالثا وهكذا فلا اثم على تركه الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل
بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول فى المرة فلم يكن عقاب
لو كان ثواب فينتفى ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثانى فيها فينتفى ثمرة النزاع بينهما ايضا
وما ذكرنا من الاحتمالين يتشاء من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل شرعيا حراما كما هو المشهور المحقق
وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين فى المرة ايضا ثمرة والاقرب عندى انها لا تدل الا على
طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضى الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع
محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر
الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة فى الطبيعة لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكى وما قيل من ان
اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فهو ما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثلا من
صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شئ من قيودها لان العام
لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر وبعنوان الا
يجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شئ اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم يدل على القيد فالهيئة تدل
عليه فى معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهى بجامع الطلب باطل لانه فى اللغة ومع الفارق
لان نفى الحقيقة كما هو مدلول النهى يقتضى استغراق الاوقات كما سيجئ بخلاف ايجادها او لزوم الجامع كل
فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانهم لو لم يكن للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معلوم
بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما ترى كيفية التكرار المعروفة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهى عن الضد

والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام الفعل المأمور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما
سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة الخصوص
النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد
من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتج القائل بالمرة بانه اذا قال العبد
لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة فقد عد ممتثلا وذلك لعلمه من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا فالاستظهار في
المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبا
واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المأمور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فيحصل
على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبني ذلك على جواز
اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة او لحينئذ الى
التعيين ويكون مخيرا ومعينا فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في زمان الواحد وان
لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا
وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بعين الكلام في قول من صرح بحصول الامتثال بالاتيان
ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو
في ضمن المرة الاولى فحسن والا فيقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاول حقا
وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل
في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة
الواجب فالعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة
الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب
وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل الواحد
وتكرره وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو باعتبار القصد
والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلاث في الركوع والسجود والركعة من
عرفت هذا فرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فيجب
قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد يستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي
على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلنا
انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذا ما نقلنا
ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر

فتبين

تذنيب الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار بحو
واضح لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا
الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية بمعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة
واختار السيد المرتضى رحمه الله هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله
ان الحق حجيتها فالاولى اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما
فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان
يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لم تدل على العلية
على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا
اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط
او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوه ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء
فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا
فيما يحتمل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا
واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار ووجه
ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت
فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مغلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية قانون لا دلالة لصيغة الامر على
وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب
الماهية وايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي فلم نعرف قائلا صريحا
به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السعي عند قول
مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور ولان الفاء في قوله فقعوا يفيد التعقيب
فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا ينافيه قوله خلقتني من نار وخلقته من
طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز
الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة
في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا
كما في الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير ولو بجواز التاخير
لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور



طريق آخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة
هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما اقترانه بالتكلم فكلها واقعة في حال
التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة
مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك بنفسه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان
حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر مأخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال
وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تعالى واستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان
المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المأمور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات
سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في
الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال
ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لا اتفاقا للفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما يحصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى واستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب
لمنافات مدلول الهيئة المادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم
بوجوب الفور اثبات للتضيق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباقا فان المأمور بصوم رمضان اذا صام
فيه لا يقال له انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن
تحققها بملاحظة الوسعة في زمان القضاء فعلى القول بالقضاء في صورة التأخير في الفور يصدق عرفا المسارعة
باتيانه في اول زمان القضاء كما يقال المريض في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لو عجل في اداء دينه
حين القدرة ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان غالبية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة
عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد تسليم خصوص هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا
شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في
الهيئة في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الآيتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في
آية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى
في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الا فورية
احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة ويحسن الاستفهام
ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الهيئة لا بشرط ينفي غيرها وان الا
ستفهام يحسن على القول بالهيئة ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع الاستعمال الكلي في

في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة
تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التأخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف بجواز التأخير
الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه لزوم الامكان والموقوف على معرفة لزوم الامكان انما هو العلم
بجواز التأخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على
ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تأخير الفعل عن لزوم الامكان
ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر
وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب
وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الفعل عن لزوم الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما
يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن لزوم الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال
من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه الموت في
الجزء الثاني من الوقت فلا يعمر بعده فيأثم بالترك فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر
فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول
بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان
فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا
بالاستقراء فان مقتضى النسبة الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر فصدق الحال
فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وفيه مع
الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال
المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر
ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان
ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرئة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام
والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصولها
مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق انه مطلوب المستدل ان كان
انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجدي به
لا مرية لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر هي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه
وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو
مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما او عمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال
لا الحال التلبس كما سنذكره ان شاء الله وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة

القدر مجازا او ذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لمجال
الاحتياط ولذا يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلاف صورة الاشتراك فانه اما لا يجوز
كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت
المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل ان الكلام
في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن بجواز التاخير في الجملة فتامل **تذنيب** اختلف القائلون بكون الامر للفور
في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل فكل هو
افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده ولما
كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قبل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان حكم المسبي
والتحقيق ان ادلة القول بالفور على قسمين صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل
على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط الصبر
من باب التوقيت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع
كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع
عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وتخصيص
الزمان المعين فلا يتفاوت الامرين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج
في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع
المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل يبقى المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكر
في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو
الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو المجاز وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا
يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التخصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف
التحقيق لان المحقق لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كالحصول في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد
ما ذكره انه لا يتفاوت الامرين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا
ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت
عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وبتسليم المساوات لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم
اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل
خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف
هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح
في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال



ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيرها ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي
تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى
التعييني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري
وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى
المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد ونسميه الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة ونسميه باسم ما يؤل اليه
ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف
وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده كالحج **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك
للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى
القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
ثم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط
لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط فالسبب
هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فيخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه
عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء
واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او عن
سبب اخر عند عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية
والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية
وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا
انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما
شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة
من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل
الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي
كغسل شيء من الرأس لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فان السلم
ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك انما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما
يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به
في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة
للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة

الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاتيان بالمشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة مبني لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة الافعال التو كلها مقدورة اذ لحصول القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعقل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ الامر وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا يريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا و بالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما اوجب عليه بالنذر واليمين ونحوهما في ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ح واما البطلان فلا نم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من باب العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع بحاله علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب لسنة لا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد و ترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وحينئذ فالثابت ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا **السابعة** دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين تارة بين بالمعنى الاخص كدلالة الصيغة افعل على الحكم و عند بعض التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى

كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما تعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بتلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بتلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان مما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة ومحكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا حاصلا من الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور لا الامر نظير توابع المهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي ذكروها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه واني لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشرع احدهما بلسان رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق **الثامنة** قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا ينحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفيما اتى به او فيما نعقله وكان يستشعر به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان

ويعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتعلق به ولا نائبا
به ايضا من المقدمات فانه من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان جاء من اعطاه الماء فيسقط عنه ذلك
السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك
بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول
بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل
حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من
جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدرا مشتركا بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر
منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض
الاصوليين والشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون
غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد ره وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى
غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد وبتوقف في غيره لاحتمال كون
الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وقد ابتنى قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا
لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم
البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة
والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به من مثل
امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف
بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما للقبح في نفسه او لحصول العصيان
بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان
بذلك يفهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته
ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من
الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به حتى يقال انه ربما امر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون
الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا
مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب
على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض
المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال لا يبعد دخوله
تحت الخبر العام فمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام
البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة

لو لم يكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب
وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية
غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مرادهم ايضا الوجوب بالمعنى
الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو حصل
على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان ظن العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا
مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامراة فهو مكلف بالخروج وعدمه
والخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان
مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور ثانيا بالحال وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف
بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في الخروج عن
الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه
سبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا
الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فح يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن
الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما اوردنا هذا الدليل والجواب عن مذاق
القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح
بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي
ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها
وعبثا وانا وان استصعبنا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه في
توجيه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد
من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل
واما بعده فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله
ولا فارق بالفرق وبالجملة لابد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح ولا يجوز لك ان لا تنصب السلم او لا
تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم يكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك
الترقي على مرقاة كل واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثاني
منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى
ضعيفة اقويها ما ذكره حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فلما مر واما في السبب فهو ان المسبب
لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب فلا
يجب فاثره فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب لا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور

من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من جهة الجبر
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا و
وجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب ما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا بد
تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
وكذا الامتناع بالاختيار مع ان المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز
كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور
يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا الى ان ينتهي
الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف
لو كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها
في مقابلة البديهة ومما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق
بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا وفيه ما لا يخفى اذ التعلق بالمسببات ايضا كثير ان
لم نقل يكون اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب للكفارة ولا خفاء في تعلق
التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب
السبب كغيره من المقدمات بل لا دلالة له مما قدمناه سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذ كان المسبب
فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر
ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق
مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استناد حصول الاحراق عنده وهذا هو مقتضى كلام
المستدل ايضا على هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على
السبب يقول بدلالته عليه مطابقة لا انه حقيقة انما يوجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم
ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا
مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احدا من امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر
بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي الا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل
هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله
على الامر بعلته حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه ح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني
باطل لان المفروض ان المامور به محصور في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط

هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني
وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوت
وصف من اوصاف المامور به بخلاف كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا
اول الكلام وسيجيء بان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان
الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر والاركان المخصوصة مع الطهارة فح يكون سببا لايجاد
الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب
الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس محل النزاع في شيء ثم
ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط
الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات الاول** ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو الاتيان بما
يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة و
وجوب الاحتياط ونحو ذلك لانه يعين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات
وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام
في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص لهذه المورد
بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجوب المستفاد من النص في الوجوب فيهما الحاصل من النص
عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا
لا وجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك انما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع
وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم
من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل
انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا
به بخطاب على حدة بل لا منافي في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه الغيري
مدلول لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين فنفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب
على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم لترك الواجب
كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والذبائح المحرم في الذبائح المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي
يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم ومنه لا عن
الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع
هو اجتناب الجميع واما اذا يوقع منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء في اخر الكتاب
انشاء الله تعالى **الثالث** الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والفك

المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة ومما تقرر
الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الامر الواجب عليه تضمنا وهو ممنوع وقد جعل العلامة هذه من فروع المسئلة الصلوة
في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه
قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح
المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة
له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على
الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجاز المناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان
ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء
الاخر عقلا لتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه
مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة
لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع
محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي لانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بمعنى انه لما كان
ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه ثم
خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف
فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المأمور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وهو لم مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور
وهو غريب من مثله لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت
فعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد
الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا
من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية
لترك الضد في فعل ضده فحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه العقل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف
عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق ولا في الخارج حتى يتحقق توقف
ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف
لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر
المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبها للتوصل
الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى
بالواجب ام لا فكيف يصح الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم
الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ لغوا لانه مع

ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا

عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن حصوله وقد يمنع
بالنقض بصلاة الواجب او لا ويمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فان اللازم على القائل بوجوب
المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم
التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فلو اوجب
الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان ذاهلا صارفا عن ادائه يلزمه عدم
صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة
الامتثال بالمأمور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بمحض ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما
سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه
قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو
واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع
معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال
فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بان فعل من
الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع
ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتلازمين في الوجود الا في العلة والمعلول على تأمل
واما الثاني فيجاب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب فعبارته لا يرفع الاشكال لانه
يقول حينئذ يكون احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام كالشرب لترك القذف واجبا وكالصلوة
لترك الواجب وبه فسر اعتبار المجتهدين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة
اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب
المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه
يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلنا بنفي الاكوان وعدم الحاجة
الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يحتاج الى الكف عنه فلا يكون المباح احد
الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات
قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم
مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك
فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو
كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورة ولو سلمنا
لما لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا ينافي عن كونه احد افراد

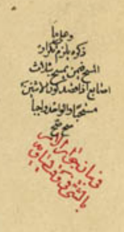
التحريم بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام
اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل
وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيح فيما علقنا
على تهذيب العلامة ره **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا
نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او من حق الناس او
مختلفان وعلى التقادير اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما
التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحيثية التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام
ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي و
لما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى
ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم
الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه
فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبذلك كما اسلفنا في حجية
دلالة الصيغة على الوجوب نقتصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول
عن السيد ره وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا [illegible]
وهو يكفي لذلك فلنا يكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن
ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في ضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع
الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن
يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات
الثلاث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن الابطال به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم
البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدع الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى
الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد
وسنبطل ما اثبت به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن
فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب ترك تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد
مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه
فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا
يثبت فساد كما مر ان دلالة الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم

لا على فعل لانه مقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه
عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة
على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به غالبا لعدم غلبة الزجر والاكراه في مفهومه
وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك التحريم للاضداد الخاصة لعدم انفكاكه
عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يعتبر الا في الاصلي ان الكف ايضا هو
والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام
العقلي بوجوه وقد يدعون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة الا ان العقل يعني التبعي فانه
ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو
معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه
بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر
الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع
وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار
لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب
مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد
اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل
فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا
يشترط فعليتها نعم وجودها الايدان يكون في حال الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها الايدان يكون في حال
الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد يستلزم ترك
المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الا
نفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته
وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما
معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من
دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم
بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة
فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو
خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما
يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته الظاهر

مراد المجيب من العلة هو السبب والمقتضي وان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت
ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب وبعد شمول الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة
ايضا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها
علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام
حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك
الواجب عليها ممنوع اولا وسلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب
المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فانا تتبعنا ولم نقف على ما يفيد ذلك
بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع تنجر الى الحرام واما من جهة
حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع
من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب الشهوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يجز الضد
وتلبس بترك الصلوة بالتشبث الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب
المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فهو مخصوصة بما لم يكن المكلف
متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه
فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهان** الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين و
النافين وضعفهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء
وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد
فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا
ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا
ان الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا لا استحالة
في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع استحباب جعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء
منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من ازمانه وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي
في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبية
الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والا
ستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما فالحاكم
الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي بمنافيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد لزم
ايضا جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا
ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على



سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى ان كل واحد منها على البدل فلا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى
انه احد الابدال لا بعينه وهنا اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله
ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما ينسبه كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو انه ما يفعله
المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفتها للاجماع والاعتبار وعمدة
الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه
ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده لو صح كالمتعلق
ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من
الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وفي تحقق
الاعتبار ان الكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال
تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما
يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلاث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبرء نذره باتيان
بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي
المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل
البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق
ومستفيض والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة
فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب
فائدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم
ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين
الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية قد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات
في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة و
الخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها انه ان كان حصوله تدريجا بحيث
يوجد الناقص قبل الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا
غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه
فردا من الواجب ثم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثواب الزائد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن
صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاول بدل عن



المجموع وعلى ما ذكرناه لواجب واحد وهو كل افراده ويمكن حمل التمام ما هبنه على القدر المعتبر فلا يكون تخيير اً بين
المجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او الاقتداء في الاماكن الاربعة ولا الفعل
[في الموقت] لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت
ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جهة التنزيل
للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعاً بمنزلة ادراك الوقت
الجميع ويتفرع عليه كونه مؤدياً بالجميع بضميمة كونه قاضياً مطلقاً او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في نهاية الوصول
واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقاً للاكثر المحققين لامكانه
عقلاً ووقوعه شرعاً اما جوازه عقلاً فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزماً لانه يلزم
لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة
بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر
وصلوة الزلزلة وغيرهما فاما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت ولخره باخره غير مراد لعدم اعتبار
امكان عادة في الاغلب وكذا لم يكن يرم الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرنا
جوازه عقلاً وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب
عن الوجوب فيلزمه التخيير في تأويل امثال هذه الاوامر فتفرقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص
الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته
قضاء والظاهر ان مرادهم من العقاب هو ما ذكروه استدلالاً بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكن يرتفع العقاب
بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتماً بعد فعله ثانياً وكلا الفتيين فاسد لا عقوبة
فيها فان التوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول فيلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة
قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قولهم ايضاً ممنوع للنقض بتقديم الزكوة
تعجيلاً وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما من نحى نحو هذين ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجاً
بلزوم المعصية في التأخير لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو ادعى حاصل المعصية ومع حصول
العفو فلا بعنه كما ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله فتحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك آخر
الوقت ظهر كونه واجباً والا فهو نفل فيفعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعل المراد ان الوجوب مشروط
بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوهاً ذكرناها في حواشي
التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى الحق اما ان يكون من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الاول بدلية
العزم عليه ثانياً حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا والاظهرها العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر
عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فيحتمل مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد [العزم]

متعلّق دون لزوم تساويهما في الحكم فالفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معاً ان المبدل منه هو الايقاع
الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية
لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضاً بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكل
الكفارة على القول بالترتيب وتحصيل الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية
لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما
في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيهما اذ لا مات فجأة
و لا اثم بجواز التأخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد في
ظن الموت او مع فرض بقائه الى آخر الوقت لا يستحق العقاب ويجيء انه يجوز التأخير مع ظن السلامة لو مات فجأة
مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويهما في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان ذكر في
الوقت ليس بدونه البدل وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة في سقوط
كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب بان اريد بمجرد الحسن
في الترك وان اريد بحصول العصيان ايضاً بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الحسن
في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الآخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل
بل لان عزم العاقل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالاً او تفصيلاً حين تشعرها كلاً وهو من احكام الايمان ولوازم
المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب قبل الوقت بل قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من
جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعده وقوعه ممتنعاً فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين
واسقطه الآخر مع انه قد يتأمل في اصل وجوبه ايضاً لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات
واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم
فيلزم اهتمام بدل الحق في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او الحج او سفر مباح ولم يقل به احد [تتمة]
التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق
الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت
بالتأخير اتفاقاً لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك ويحصل واجب عند اشتغال الذمة يقيناً والمراد اليقين في
مواضع الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل الا بذلك فيما بعد لو ظهر بطلان الظن ففيه ذلك ثم لو ظهر
بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وفعل خلافه فصار عاصياً كما لو وطئ امرأة بظن انها
الاجنبية او شرب خلاً بظن انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء والاشهر الاول
الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو فعل بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة الذي فاجأه
الموت فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيهما وفيه العمل للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه

يجوز التأخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود ايضا لو ظن السلامة الى آخر
الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه
التخيير في لوازمه مما يدل الاشارة خلافا لمن لم يتكلم ان استصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر منه فالمكلف في
اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن
التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء
من الاجزاء ويمكن لحاظ القصر في الاجزاء في نفس الامر القصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف
وصلوة المريض وغير ذلك فمخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء مخير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت
تغير الوضع فعليك الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا شاملا لما بعد دخول
المحل من الايتين غلبنا املاء قانون الواجب الكفائي ما قصد منه غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله
من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود
منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالمجموع ولا كما قيل يتعلق بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا الجميع لذموا بالترك واستحقوا
العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على
كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا
يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد
بالعرض والجواب ان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل
بفعل البعض وهذا سبب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب
وحجة الآخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض وشبيه يجري في
الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر
ببعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد الغي ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه
انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على تركه ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان
التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص على تقصير
آخر وثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثم انه ان كان
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة ولجيب بان المراد بانه انما
يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب
فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر
وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب لا اعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل



من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع
قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن
الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان
الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي
اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا الطلب للتالي الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان
المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه
من جهة العقل فقد نرى بهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار
او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك
الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه
من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان
المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد
الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك
لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه
وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده بعين وجود الافراد ويتبوه في محله وثانيا ان الكلام فيهم يدور ذلك ايضا فان منكري وجود
الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة
بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك
الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب انه نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج
انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده منتزعا و
او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة
تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضرر فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في تفهمهم ذلك تولد الكلي
الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات
المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحقق
في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية
على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل
عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة
فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة

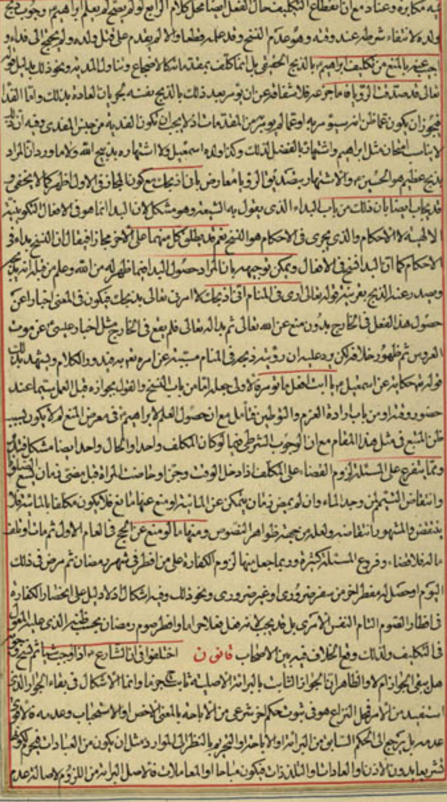


على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق بين
الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما
مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب
شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب
تبعي لا ان يكون خطابا اصليا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول انه مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد
تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد
في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن
اي فرد من الافراد شاء فالتخيير فيها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بل انها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم
فيؤل الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون
اكثر خطابات الشارع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة
وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل وسلم امري الى الرجل
والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم
على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة
ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من
باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانتظر لتمام التحقيق
في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها
بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء تنبيه وتحقيق اعلم ان صيغة الامر لها اعتبارات
ثلث بلحاظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونها حقيقة
فيه فاستعمالها في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب مثلا الثالث
ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي
والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاول فقد
عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر
انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا
كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد تشبه الامر على بعض الفحول
في وضع الامر من حيث كيفية الطلب حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل وانتظر
لتمام الكلام **فائدة** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ويتضح ذلك ببيان مقدمة وهي ان



الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده انما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل
توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى شرطيته اي المعلق عليه
ما يفهم منه هنا انما لا يقع على العالم بالعواقب فلا يجيء الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وعدم
العلم فيحمل الاشتراط على الحكمين مطلقين ثبوته بالنسبة الى الواجد وسلبه بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما
هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا
وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل
العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض الساقط في اول الوقت لمن لم يجز ... صادف بقائه الى التمام
ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليه كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب فلا ريب انه مع هذا
الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخوله وقبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي و
هذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حصر التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول
بان التكليف تجزي بالنسبة الى الدلالة المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لعدم العلم قبل حصول
ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات لا في اجزائها والمراد بالشرط في محل
النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة و
عدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع اولا كتملك النصاب من الزواجر في الزكوة و
انما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة فالكلام فيما كان مقدمته للوقوع فقط
كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه لا يجب تحصيله كالواجب لا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقض وقبح وان علم الامر
اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل
يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد
مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني
انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع فيه النزاع ولكن المتداول
في السنة الاصوليين المعتد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالهم
والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك
غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه وقد يظهر
من صاحب المعالم ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه
مكلفا بما اصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع

الكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام ولا يكلفون
اولي المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال المجاز باثا خرت قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة
واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم
التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز
في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب
ما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب فيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في حصول العلم
للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز لكان
لمجرد مصلحة في نفس الامر كما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان
الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الحقيقة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى
يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من
حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم
الآمر بانتفاء الشرط ايضا لانه تكليف بما لا يطاق اما فيما استغرق فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما
فيما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال
الحيض فبعد الخبا والسفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكان يجوز في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه
بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف
الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به
هو المحال لذاته لا الاتفاقي ولما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر ايضا لاشتراط الامتثال
الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الآمر به والقبح انما
هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم و
التوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص
احد والتالي باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كلا لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها
ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يتجه ذلك على القول بكون
العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم لبقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم
بالاتيان به حتما بعده فلا ينقض حصول العلم في الواجب الموسع بعد تضيق الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط
مع عدم الفعل ولاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة
لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مر الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة


فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح
ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فدائه
اجيب بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله
تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان الابتلاء
لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولما ورد ان المراد
بذبح عظيم هو الحسين ع والاشتهار بتصديق الرؤيا معارض بان الذبح مع كونه المجاز في الاول الظاهر كما لا يخفى و
قد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية
الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا ايضا الا ان النسخ بداء في
الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يكون
ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امره تعالى بذبحه فيكون في المعنى اخبارا عن
حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت
العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤياه ذبحه في المنام مبينة عن امره نعم يرد هذا الكلام ويشهد بذلك
قوله حكاية عن اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند
حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابراهيم ع في معرض المنع لم لا يكون ذلك بسبب
ظن المنع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحد ايضا مشكل فتدبر
ومما يتفرع على المسألة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة
واستفاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن عن المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا
ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف
ماله فلا قضاء وفروع المسألة كثيرة ومما اجمعوا عليها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك
اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة
في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لاجل هتك الحرمة او لافطار صوم رمضان بحسب ظنه الذي هو المعول
في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **قانون** اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه
هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي
استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فلا وجه
عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونه
تشريعا بدون الاذن او العادات او اللذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم



ترتب الآثار وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال بغير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحكم
المنسوخ منه مثلا لو فرض ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر الا الدلالة التضمنية
مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا كان النسخ للوجوب بنفسه او تخصيص
المنع عن الترك ونحوهما اما لو حرم او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر كان
يتضمن دال على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه
برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل
آخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل
وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون
الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي تركب الجواز
معها وما قيل في الاحتجاج من بقاء الفصل الاخر ضعيف لان تحصل الجنس في ضمن فصل آخر في آن انتفى المحصل الاول فما الذي
اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفريق بين المحصلين لا يجامع
القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد
فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فان قلت لا ريب في حصول القيد لان
جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين مع اتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار
قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا
يقين به لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير
متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام
انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذا عدم لحوق
القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى
بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب
في جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها وهو من طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة
ولا غيرها كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما
توهم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطها اعني حضور الامام او نائبه
بقاءه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن لما تطلع كثير الفروع عليه الفائدة وهو الاشهر
من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه
ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر

ايقاع

ايقاع صلوة الظهر مثلا او ما ثلثه في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر
ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد
ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها انه
لو باع العبد المأذون او اعتقه فهل انعزل او وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل
من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل انه لو نذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك
فلا يجب غيره بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال
عليه بمثل قولهم عم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف
الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء
فان انتفائه يقتضي انتفاء المشروط وليس بنسخ جزء او بعض به لتجدده آنا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة
المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذا الكلام في
اقسام العام والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يتم بمقدمات الاولى الاجزاء هو



كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن
اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود
والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها
وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول
بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط مثله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون
مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك
اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف
على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا الشرائط المستفادة له من الشرع بحسب فهمه على مقتضى تكليفه كما عرفت
ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف
واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع
الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك
الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذا قد يكون التكليف
بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير
متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كلا او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال او
لا في حال التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذا الكلام في البدل والمبدل فمن تيمم لتعذر تمكنه
عن الماء في اول الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في اول الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف

بالتيمم مادام متعذرا يجب عليه الاعادة فى الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثانى ايضا مطلق
فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان
التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به فى الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة
ولا التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء فى وقت ومع التيمم فى اخرى فاذا
حصلت فقد حصلت فح نقول موضع الخلاف انه كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال فى الاجزاء
بمعنى انه يحصل الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف
انما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم
حصول الصلوة بالطهارة الحقيقية لا للاخلال فى الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان
بالاولى لا اتيانه وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اخلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة
الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعيا للدلالة على سقوط القضاء بل على
السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع فى هذه المسئلة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى
كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التى وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر
الحاصل فى ضمن البدل والمبدل الثالثة محل النزاع فى هذه المسئلة يجرى على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه
هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضى ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المحقق يقول انه لا مانع
اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة لا انه لا بد ان يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثانى ان يكون معنى اسقاط القضاء
انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضى فعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثانى يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان
ذلك فيعود النزاع فى تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التفريع ويجرى فى الاستدلال على التحرير الاول تقرير
الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتى فى كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فان
الخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفى المرة للغير انما هو
بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا
امر يمتثل به ثانيا فى التكرار انما هو بالاصالة والتكرار حيثما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من
باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تع فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم
مناسككم الثانى فعل ما فات فى الوقت المحدد وبعد ذلك الوقت سواء وجب عليه فى الوقت كاداء الصلوة عمدا
مع وجوبه عليه او لم يجب كالنايم والناسى والحائض والمسافر فى الصوم او وجب على غيره كقضاء الولى وهذا هو المعنى
المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق والثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا
كالحج اذا افسد فيطلق على الثانى منه ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كالاتيان
التشهد والسجدة يعنى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فى فعله بعد خروج الوقت المحدد

كونهم

كونهم الجمعة يقتضى ظهر اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون فى ان اتيان المامور به على وجهه
هل يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه
ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما تحقق وقد
معناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهل يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى
طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه فى نفى دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول
الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل
دون المبدل فنقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير بمنزلة امرين لا امتثال
فى الامر الواحد والثانى ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة
الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا اعتقد عليته ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو
ايضا لا يقتضى الا فعلها مرة وظاهر الامر الثانى اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة
العدم وعدم الدليل كلها يقتضى ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما يرى ان الصلوة بظن الطهارة يقضى بعد
انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجى نعم لو ثبت من الخارج ان كل بدل انما يسقط عن المكلف فعل
البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكره وجه وانى لك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا ومرجع النزاع فى المسئلة الى
اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضى القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة فقهية لا اصولية وقد
استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا
فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير ما اتى به اولا فيلزم ان لا يكون ما اتى به اولا
تمام المامور به هف اما الثانى فظاهر واما الاول فهو مبنى على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب
اخر فتحصيل الامتثال الثانى لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان يفعل
ثانيا مثل ما اتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثانى فى محل النزاع
واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب واخر حتى يستدعى اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل فى رده من ان
المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك فى ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل الحاصل فهو قريب من [illegible]
اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثانى انه لو
لم يكتف باتيان المامور به على وجهه فى حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف
التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضى ذلك بحيث لا يختلف
منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا فى المقدمات وايضا التكرار على
القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر فى مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك لحج المانع بوجوب
اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وقيل ان القضاء للفائت وهو الحج

صحيح واتمام الفاسد امر جديد ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى
بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسميته ذلك قضاء مجاز بل هو
امر جديد وفيه انه مستلزم للواسطة بين الاداء والقضاء وليس بعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق
في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب بمجرد دلالة الدليل على ان المطلوب هو
الصلوة مع الطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل
لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وان لم اقف في كلامهم على تصريح بما ذكرنا ووجدته كلا فهم
مخالطة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان
الامر اذا كان مقيدا بوقت فاذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور وبينهم من ان القضاء
تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى
العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والمعنى من شيئين هل المامور به شيئان فيبقى
احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي
او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا
فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء
بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاحتمال
وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق
لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق لا لنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا
القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الا
حتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجماع وان كان يعتضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعتضد الاحتمال الاخر انه
عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب بقاء اشتغال الذمة بحمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي
فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد
الخاص بشرط الخصوصية والمجاز انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في
الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي
لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق
الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس وبقاؤه بالفصل الاخر والاصل عدمه كما مر
تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم واختصاصه في الخميس وفي يوم الاخر وبناؤه في
الاخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو
عبارة عن امساك يوم ما بعينه بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا





ينفى الخميس لا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قول الصائم صم يوم
الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل
والنوع ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال
بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ
الوجوب كما مر فالتحقيق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فالامر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل فهو هو وايضا لا
يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد
هو المجموع فلا يفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به
بل استفادته على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على عدم الاقتضاء ايضا ومن ذلك
يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا
يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به
والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلاث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت
بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليوم بعده لا كالجمعة والعيد فهو اعم
والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع و
قد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه لتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله
من جهة دليل اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاداء لو كان
بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب في التخيير والتسوية **احتجوا** بوجوه الاول ان الزمان ظرف
من ظروف المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لما
تعلق به طلب ايضا فتامل الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا فوته في
الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة فيه هو اداء الذمة وايصال
الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات
توقيفية لا يجوز التجاوز عنها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء
لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما اتى به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه
استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل
له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر ولاحتمال ان يكون المراد
اوجب عليه من قبلي فليس ببعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبلي ويؤيده ان المامورين
باوامر الرسول صلعم مامورون عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك
ان يعاتبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك **احتجوا** بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على

الصبيان اجماعا وبانا نقطع انا لو قال الغير من عبيدك بان يتجر فلم يفعل ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يبق من كلا
الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك
نقول باستحباب عبادة الصبي وضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع
هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يجب بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم
حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهيته في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فلو قال
القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار
وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم



المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي
على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل اكفف عن الزنا
فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل الخروج
هو الزنا وحال من احوال المورد وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او وقفا ومشتركا بينهما والاقرب الاول لتظافر
وجوهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل انها
حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة
عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك تظهر
ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة
افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه اولا ان هذا انما يتم
لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل يكون النهي لفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما
عرفت فح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم افادتها الحرمة والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن
لا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر وان لم نجعل
لفظ النهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك
وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتيج الى الاستدلال واما في خصوص هذه الصيغة فتثبت
بذلك مدلولا حقيقيا لغة وانما محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يبعد ان مدلول لا تفعل في
كلامه صار كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما نهيه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب
مجازا وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولو جعلنا التخصيص اولى
لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها ان حرمة
فبالاجتناب وان كراهة فبالاجتناب رجحانا بها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على
مقتضاه ووجوب اتباعه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفة الرسول بالنهي لا يدل
على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم القائل بالفرق بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل

في ان المراد من النهي هل هو الكف او نفس ان لا تفعل

وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة لعين ما
في اصل الصيغة مما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة
المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر بالحظر قانون اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف
او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة
انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل
مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فانه
ثبت امكان رفعه بايجاد الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية
والا كان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة اتفاقا
او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام
انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف
على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف وفعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين
النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قاصدا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه
لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكر
ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره
لو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال لمجرد ضرورة [illegible] ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا
والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل واحد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له
هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر بالجواب [illegible]
الحاصل انه قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل [illegible]
المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة
فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وتلك
الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على
الكف فقط فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه
في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية
هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع
تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فههنا
اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور وفيه تامل الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام



ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل لو ما علق الظهار على فعل ليس فيه وضوء الله فترك صوما او صلوة
وما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه ولا يجب القصاص له **قانون** اختلفوا
في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار وللاوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرهما
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يوجد الهيئة الا على المادة الا
الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر يوجب دلالته بالبيان مع انا نرى بالعيان استعمالها في كل
واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الصادق في المرض فالقطع قابل لهما ومستعمل فيهما فالمجاز و
الاشتراك خلاف الاصل حيث يثبت بالدليل **واحتجوا** بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه بايجاد فرد وفيه ان
ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول طلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي او الاستغراقي مع كونهما مقيدا
للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المطلق
يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل مادام العمر
عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب دائما منك ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة
في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وان المطلقة
من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر
العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق
وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه
ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل فما ذكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر في محل
البحث والا فلا يمنع الحمل على العموم في صلوة الحائض ونهاه الطبيب فقد يقيد اولا بالوقت والزمان المطلوب ترك
فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي لذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا
بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال
بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا و
لكن الانسان يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة وهو في
وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة ويحصل الامتثال بترك جميع افراد
المنهي عنه في ان الانتهاء عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار
هل هو تكليف واحد او تكاليف فيحصل الامتثال بترك على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب
هو ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بترك دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرناه من انفهام التكرار
من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بما اخذه مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر



فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد الترك المفروض بحيث لو فات بعضها بعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام
والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترنا حصول الامتثال بالترك في الجملة
الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم ولبس في الصلوة لا لان النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنى فان الامتثال يحصل
بترك في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان
الافراد المتعاقبة بحيث يجتمع به واما الافراد المتمايزة بحسب المشخصات فكلا من ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا
مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك مع ان التكليف بالترك الاخر محال العقل
المقدور بترك ان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل ذاتين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان او تكاليف
الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة واشا في ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه**
كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه القول به من هذه الجهة
وما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه وانفيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى
كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون
ذلك التلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء
يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما بينا عليه من لزوم الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول
بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين جهة واحدة فهو مما
لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما استغرب بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه
تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد
بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه
بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكما ان المخالف
الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا الفحول
هو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وجملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق
الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل
كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه وصار يذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات
الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار واختاره هذا الكلام
جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من
المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في
ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في

في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه
هو الذي يحصل به الغصب فيحصل بجزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان من حيث انه من اجزاء الصلوة
مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة
على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره
في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء
الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد
الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يمتنع التكليف بايجاده في الخارج قلت
ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط
فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا يمكن ان يأمر في ضمن فرد فقد يمكن
ان يأمر لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان
ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي
في الخارج فلا غائلة في التكليف مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من
الامر بالكلي على ما ثبت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو
مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن
الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة
الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم
وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي فانما
اختار المكلف ايجاد الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد
يقتضي كون كل واحد مما يوجد في ضمنه فردا ما مأمورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون
الخاص عينا لكنه يتعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت انا اولا نمنع الكبرى
بواجب تخييري كما حققناه لك في مبحث الواجب التخييري ولا فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان
التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد
في العيني توصلي لا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعرف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كلما يصدق عليه الفرد بل
نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي و
الا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا فيخص الافراد المباحة فطلب ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان
الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب التوصلي بل التعبدي ان فهم ان الواجب التوصلي
يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك

في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف
والا فقد يصير مقدمة الواجب غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاع المكلف
وقد يكون شيئا حراما وتتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم
كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة
مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول
بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق
الامر بالكلي ان النافي عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت العقل والشرع لا يتراضى من الافراد التي من جملتها المحرم كيف
يجوز طلبه وكيف يتبادر عن الحرام ويتحاشى عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار
انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع
كثير منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها
متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم
مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى
المنهي عنه بالنهي الشرعي اخص من المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه و
من كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المأمور به مطلقا
ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك اورده الاصوليون الكلام في المسئلتين
وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية اشبه بالمسائل
الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير
الدليل فنقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من
فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من
الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه
الاول ان النهي الشرعي فيه راجع الى شيء آخر خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في
الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم
يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض
الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت
ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المفروض ان الصلوة في
الحمام منهي عنه لكونه معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش
مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل

في الحمام ولا افضل في الدار المغصوبة بحكم بحيث قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون
الصلوة وواضحا ان هذا الاثم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات ويختص بما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في
معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع
ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما قلنا في غسل الجمعة هذا كله في ما ورد من
الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه
هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا
يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره
ومرادهم ان مطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة
في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون
جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانه اقل ثوابا
منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها من
فان ترك الصلوة في الحمام وفعل الصلوة في المسجد او البيت واستخبر ان ذلك ايضا انما لا يتم ولا يغني فان الترك
المطلوب المتعلق بهذا التشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع
انك عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها ابدا
تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم التخيير
وان قلنا ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع
الامر والنهي قلنا انه مع هذا نعترف بحث لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب
الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا فا
ما هو اعلى منه انما يتصور فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها او
بالصيام في السفر او الايام المكروهة فلا يتصور ما ذكرت بوجه لان كل آن يتسع لصلوة ركعتين يستحب فيه وكذا ان وكل
يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق العبادة وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم
عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يوقعها فيها هو الصلوة التي كانت في
الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفته هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه
بصلوة وان كان المراد انه لما يعلم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فاله لا يصلي وظيفة هذا الوقت المكروه
وصلى وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في
مثل صوم يوم الغدير ولو كان جمعة او الايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي

يتقوى به في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترك المؤمنون بل يترك اكثر الفساق ومع ذلك نهي عنه
في السفر ويتعين البدل الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت اما هي التي وردت عن العبادات فنقول كلها انما تعلق بها
باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلق بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان يقول ان قراءة القرآن مكروه للحائض
على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها
ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف تعمل وانما الوجه صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه
هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات
فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك والمرجوحية ولا اشكال في احد منهما فان العقل لا يستبعد
من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية
من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يساوي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد يساويه او يزيد عليه او ينقص
عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات
كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء غيره
الاقسام المتعددة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما
مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لان الحمل النهي على الفائدة
على ظاهر اللفظ فعليك المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرشد ولذلك كان
المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى
شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يكن له بدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت
فكيف يمكن نيات قصد التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم
في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وما فيها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب
فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب حالا
فلا يصح اكثر عبادتنا التي لا ثواب فيها اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخواطر
الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب بل لعله والوصول الى الجنة فان من
معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انه موافقة الامر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها
من جهة ما لحقه منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في
الروايات واقتصروا في الذكر بترك التكلم والخطبة مع الله تكاسلا او متشاغلا او في غفلة والله اكبر
الامام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه ذلك مثله سيما متكررا او سيما في مثل الرواتب المتأكدة غاية التأكيد
المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز

بكامع ذلك فانما هو بحاله الحمى وهذا ابنع سبيل لتوكل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط
الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب
فلعل صورة العبادة يكفي في تحقق قصد التقرب المترتب عليه من الخارج وان لم يكن مما يحصل به ثواب في نفسه
فحينئذ فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة
ان الامام صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل لعله كان منذورا او بعد السفر او غير ذلك
من الاحتمالات فما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الحرمة
وفي التطوع في الاوقات المكروهة ومنه العدم فيهما ايضا ثبت الاشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى وجعلها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كما في الصلوة في
المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع
الاستحباب الغيري كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب الغيري مع الاستحباب
النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة
مثل الاتزار فوق القميص في الصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وقيل ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان يكون مع حصول
منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والاظهر معناه كون الغير افضل منه
ارجح وجه تقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة
ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هو من جهة الخصوصية لا من جهة اصل
العبادة لان ذلك خلاف ما اصل المجيب فان مبناه على اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا
اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول بعد
تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد
الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فلذلك ذكرت
على ما ورد عنه فان المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة قلت لما جاز الفعل والترك لا يجوز اجتماع
المتضادين في صورة لخباره وهو واضح مع انه لا فرق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر
فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة تمنع عين الغصب وههنا غير الكون في
الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الامر
في الحيثية وقد علمت ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وما سيجيء فيما بعد فالنهي متعلق بالصلوة
في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها او الغصب متحد معها الذي ذكرناه من التفصيل مما كان من باب الاوامر
والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزم مما ذكرنا
القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على القانون فطابق بين قولنا

منها
فلا يلزم التكليف
بالمحال قلت ما تكلم فيها
لو اراد الفعل والترك
وجواز الفعل والترك
صح

صلّ ولا تغصب وبين قولنا صلّ ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصلّ في الحمام ولا تصلّ في الدار المغصوبة
فان كنت تعتقد على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن
نقول بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة مرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني
والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في
جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرت في الفقرة الاولى منه وما ذكرت من المعارضة
يناسب لو اوردنا المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني
ثم ان الظاهر ان الجواب عن الصلوة في مواضع التهمة مما لا يمكنهم ابدا ولا يمشي فيها شيء من الاجوبة ويلزمهم القول
ببطلانها جزما كما اشرنا سابقا فهذا كله مع ما يرد على هذا الخروج لفظ الكراهة عن معناها الحقيقي جزما وحمل الالفاظ
الكثيرة غاية الكثرة على المجاز مع امكان حملها على الحقيقة كما ترى فهو كما انه يجمع الى آخر فيه انه رجوع عن اول الكلام من
المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به
التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب التخييري العيني ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا
من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان
واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف متصفا بالاثر
يستحب الغسل له لا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب
الغسل فانما هو باعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء
واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب متضادان و
كذا افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص ولا ادري ما يقول
المجيب فيها الا ان ما ذكره في الفرد المرجوح للعلة الا ان يقال الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك
الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد
في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب
كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا
اشكال وقد بيّنّا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في
مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه
بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلّمنا لكن المتعلق فيه مخالف فان الكون
ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلّمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع ممنوعة
في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق

الحكم بخصوصيته الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام
في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا
اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق
وفيه ما اشرنا من ان الحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا
عن الواجب لان الواجب يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس التصير بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى
يجاب بالانفكاك لاتفاق التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا بد مطلق التصير على
جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله رب
عالم يجتمع الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في
هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه
بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض
الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما ومحل البحث الذي
هو الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل
الجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك البحث وعليه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بل غير
ان انكار كون تحرك الاصبع وادخال الابرة في الثوب ولواحقه عين جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع
والسجود مكابرة ولعله جعل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو جزء من لوازم الجسم فانه هو الذي
يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان
وما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون
بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس
في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه
لكان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف
مكابرة ومع ذلك فلك ترك المناقشة في المثال فلتمثل بما ذكره بعض المحققين بامر المولى عبده بمشي خمس خطوات
في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين
احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
الكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها
وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول له

ايضا

ايضا اركع هذا او غيره ولا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما
في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي
بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان الجهتين
للامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع
قوله بحيث يعد في الخارج الواقع امرين الخ ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الخارج فمنعه ظاهر وان اراد مطلق
التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصر شيئا واحدا
ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده
في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ان يثاب هذا الغسل من
حيث انه جمعة ولا يجوز ذكره من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذا المكروهات وغيرها قوله
سره قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول
اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم
ذلك يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليمه فلا شك ان حال الفعل انما هو بامتثال مطلق التكليف
بل مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا بد وانه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور
المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة امره به وبعينه فلا يكون من افراده ما
يكون باطلا قلت لعل هذا البحث استند الى من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته شرعيا او من باب ان
وان محاورة الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ هو استناد الحس
لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع فايجاد الطبيعة لا
يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن اي فرد
من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه
المطلوب وواضعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها
في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد
مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا
انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فلي ما قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب
عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد
لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان
دون العكس فلا فان قول الشارع صل مطلوب الامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله

لا تغصب بنا اطلاق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرائها على عدم
الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا
ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كان محصلا للغصب ولذلك
ذهب بعض المتأخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على
ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها
منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي
اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يتعلق به في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء
يقتضي ترجيح جانب الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو
ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لاجل الخبر مع ان الحرمة
في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك
الاستقراء على فرض ثبوته لو ثبت حجيته معارض بما دل على اصالة البرائة وكل ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال
معارض بما دل على اصل الاباحة بما اعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه
بالتخيير او البطلان الثاني ان ما عنونا به القانون هو الكلام في شيء ذات جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى واما ما
يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع
فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره
غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به
النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم
واكثر افاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فههنا دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ لو
اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسيتضح او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فانه مكلف
بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فهو وان كان يلزم تكليف ما لا
يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع
مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين
العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب
كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك
الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وانما ينحصر افراده
في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس
الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه

الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك
ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف عليها في كلامهم ولنا القول الاول اختاره ابن الحاجب في مواضع منه مستدلين بانه اذا
تعين الخروج للامر دون النهي بالاتفاق لاجل قطع تعلق المعصية عنه اذ الخروج بما هو شغل من الشرع عنه وسلوك اقرب
الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بالامر
الامر والنهي فيبطل او يلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره الرازي وقال ان حكم المعصية عليه
مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه ولا نهي فلا معصية مع
ان النهي ايضا مستصحب فلا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه
لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل الابتلاء والتنبيه على استحقاق العقاب
لا طلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في
الخارج وقد يوجه كلام الرازي بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات و



المعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى
النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة و
احتياجها الى النية هو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته عرفا
في العرف والعادة والمواضعة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب
الامتثال لكونه لغوا فيسقط المواضعة الاتفاقية لا اثباته بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعا[ملات]
هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود و
الايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات
ويحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او
باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعا
ملات كترتب المهر والارث والولد على من دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعا
ملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية لا بد لها من الدليل ودليل العدم واما ما اسنده الى بعض الفقهاء من اصالة
الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير
ذلك فهو سهو لا اثر له اصلا الجواز اعطاء مال الغير واخذ مال الغير مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم و
لكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو
معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صدوره عن فاعله في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد
فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه
المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبائح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى

يثبت التركيبة الصحيحة وصدوره عن المسلم فانه مقام ثبوت وقوع التركيبة الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل احتجاج
مدلول عليه بالادلة المثبتة القوية مصرح بها في الاخبار الكثيرة ثالثها محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي
بشيء بعد ما ورد عن الشارع لتصحيحه ثم ورد النهي عن بعض افراده او خصوصية عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم
فمثل الامثلة الثلاثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد
وعدمه وما ذكره سند بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان
ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج
عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه
او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق بنفسه
او بجزئه او شرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق فاما متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد
معه في الوجود والمراد بالتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد
العوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي
ههنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها
لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو
في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك
يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع
الفعل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها
فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر
في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة
الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناها
انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة فالحاصل ان المنهي عنه
لنفسه انما هو مقيد بملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي
عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامثلة الثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما
هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده
اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر حجته مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة
العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما
على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه [illegible]
ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام ومثال الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة

بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصف لازم
او المقارن وغيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المغصوب للصلوة وكالنهي عن البيع
بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا
تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر وصفا من اوصافه
اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فالنهي
عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا و
اما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج
عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها فان كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى و
المكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبية لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا
ايضا مثل ذلك اذا لو سلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي
عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق
اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن التكلم مع الاجنبية ولو بصيغة البيع معها على القول
بكون المعاطات بيعا او كالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما
المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان
خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل
الاقسام والامثلة مشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك وكثيرا ما يتفاوت الحال
بين تلك الاقسام في كثير الاقوال الاتية الى ان يعتبر اختلاف الفقهاء والمتكلمين في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند
المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان [illegible]
صلوة صحيحة درهما فهل يبر ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق
للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة
يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي
لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل
وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة وتيقنها لا يوجبان في وحدة صلوة
الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وعندنا لا يتحد الا
يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه
الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء بعينها في نفس الامر والا
فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء مطلقا فلا يدل على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة و

الفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في زمان دون آخر ويحكم بالصحة فلا يوصف بالصحة فيها الا بالظن الظاهر
الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في
ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالمكلف
في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة
الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء
انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد
الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في
الوقت ايضا بل يظهر اولى مما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا بالوقت
في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء
او بثبات امر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا او في الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال
ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان لو وضع له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة
العيد الصحيحة انا بعد مما اسقط القضاء في الحقيقة هو ما اثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسد لم يرد به ما
اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي
عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج باخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلوب الصحة
بذلك ولا بأس به ويصح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال
او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث
يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فصحيح مع اسقاط الزيادة والبطلان
عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة
وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا
تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين
عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات
لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد
وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا
على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر
ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود
وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها
بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المأمور

كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة
اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن
لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا بد ان اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من
الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف في مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب
والعرف انما هو المحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو
في التخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه راجع الى المكلف به لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات مثل
التجارة فقد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا اذ
ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب
من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك
الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد
في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيجوز ان يقال لا تبع بيع
اللغو ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا للمالك والمثمن ملكا للمشتري ومنا
يقال ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهي ليس مرادا فيه اذ القرينة واضحة والمعنى الظاهر من اللفظ
ومنافية له كما في رأيت اسدا يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافاة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا و
لم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحدى
الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان منشأ الصحة فيه من المعاملات
منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعها الشارع بل كانت
ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا
قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية وان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل
الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل
واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما
او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية و
الحرمة والوجوب فيخصص عموم احل الله واوفوا وامثالهما بالنهي فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى
الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان
بجعل اللغوي لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر في حال الحيض
ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما اسلفناه وحققناه من الشرع عرفا وافهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استلزام
في اعتبار الحيثيتين وغيرها كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين امره ويشكل بان الحنفاء المقتضي في البيع في مثل احل ونحو

ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكل سائر العقود ولا يمكن التمسك بظهور
مأخوذ للفساد إذ الاصل في كل حادث العدم فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو
مما يصلح كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما او
لا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل وينفي مدلول قوله البيعان
بالخيار ما لم يفترقا مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقولها كان عقدا من العقود فلا يخلو عن مثل ذلك ثم انه
المفصل حيل ذلك عند الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة وقد اعترض على من ادعى اجماع العلماء
على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد ومن الان ذلك
انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وعلى
الحال والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا بل يحتاج ثبوت الفساد الى دليل خارج من اجماع او نص او
غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة لغة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به
على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاه الامر وان اصل المقايسة
باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقة الامر والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل
مخالفة وتسليم التناقض انما يحمل التناقض في الاستدلال لا على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتنافيين
او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم
الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال
العلماء كما مر وقد مر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في
الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن
ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل في
مساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه يفوت الزائد
من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة و
جوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل راجح على فعله
اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان
الترتب انما هو على عدم الترتب وهذا لان المصلحتين تابعتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يرجح مصلحة الترتب
بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير

اذن

اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان غير معصية بالنسبة اليه
وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو
مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فحق الغير السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد
اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر و
بالجملة المراد ان ليس العقد منهيا عنه مقتضى العقد وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة
لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما
حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد
من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة
اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم
ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب
مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم تذنيبات الاول
انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه
صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بطهارة البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي والاكثر
على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به و
من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية للعلة هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه
الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط
يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار جوازه في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا
يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ
قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يعتبر كونه منهيا
عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا
الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فلا تغفل الثالث قال ابو حنيفة وصاحباه فقالا يدل النهي
على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس فيه ما يدل على الصحة ولا يستلزمها
بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم في قول
الشارع لا تصم يوم النحر والحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق
الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي
للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء
ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن النهي عن مثل الصلوة

المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما
متمكن عن الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل و
استمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية
على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص
الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها
قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك
الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض وبنكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل العقلي
مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل
النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم



وفيه مقصدان **المقصد الاول** في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو
النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان
تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي
المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيد النوع وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع
التخاطب بها قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال الارادة غير معناه بحسب اللغة
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل الظاهر بلفظ الاسد والمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي ره في
زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك بين
الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في اول الكتاب بالاسد
والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة
اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين
معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية
ايضا للظاهر والمؤول بقوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما قاله في الكشاف
مؤول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اوفق
لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا
ثم ان كلام القوم هيهنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد يجعل الاولين نصا والثالث
ظاهرا لعله بمجرد احتمال التجوز هو الداعي الى تسمية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو فيه ثم في السماء والارض كذلك
بتخيل ان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر
والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى وكما يحتمل

احتمال







احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع ويبقى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز
في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع
من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي ره بتمثيله بقوله تع له ما في السموات وما في الارض
والفرق واضح والتحقيق في المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا و
لا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على
عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك
قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد
يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذه الاية نص في الظهور في العلو
بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين الخافقين
ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون
هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز احتمال العقل بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ
غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال
الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بمطوي النظر اليه بملاحظة تلك اللغة
ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلامه لا يبتني
على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة
الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التفاوت فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال
وهذا القطع يحصل بحسب القراين الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية يتصف بها
الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة
الى ما تحته مع احتمال الارادة المجازية من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلا
اكرم العلماء ولا تكرم الاشتغاليين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتغاليين دون الكوفيين واحتمال ارادة
النصرفيين منهم لتشابههم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة الاشتغاليين عليهم
قطعي من حيث خصوصهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة
اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن **المقصد الثاني** في المنطوق والمفهوم وهما و
المدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المتبادر في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في
محل النطق وعدمه والمقصود من الدليل هو الحكم او الوصف فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الاول
نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور



وكيف كان فالأمر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول إن المنطوق هو مدلول يكون حكماً من أحكام شيء مذكور أو حالاً
من أحواله والمفهوم مدلول يكون حكماً من أحكام شيء غير مذكور أو حالاً من أحواله وأما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون
مذكوراً في المنطوق أيضاً كما ستعرف **قانون** المنطوق إما صريح أو غير صريح فالأول هو المعنى المطابقي أو التضمني
ولي في كون التضمني صريحاً إشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر في الإشارة في مقدمة الواجب فالأولى
جعله من باب غير الصريح وأما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلاثة أقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء
والمدلول عليه بدلالة التنبيه والإيماء والمدلول عليه بدلالة الإشارة لأنه إما أن يكون الدلالة مقصودة
للمتكلم أو لا فأما الأول فهو على قسمين الأول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ص رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
فإن المراد رفع المؤاخذة عنهما وإلا لكذب أو صحته عقلاً كقوله تع واسئل القرية فلو لم يقدر الأهل لم يصح الكلام
عقلاً أو شرعاً كقول القائل أعتق عبدك عني على ألف أي مملكاً لي على ألف إذ لا يصح العتق شرعاً إلا في ملك وهذا
يسمى مدلولاً بدلالة الاقتضاء واعلم أن الذي يظهر من تمثيلهم بالأمثلة المذكورة أن دلالة الاقتضاء مختصة
بالمجاز في الإعراب وما يكون في تنبيه العقل ولم يكن لفظاً أصلاً فهذا فدلالة قولنا رأيت أسداً يرمي على الشجاع ونحو ذلك
يكون من باب المنطوق الصريح أو لا بد من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا
صحته عليه ولكنه كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية
ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الأعرابي هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك
الوقوع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولاً بدلالة التنبيه والإيماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير
الكلام في قوة أن يقال إذا واقعت فكفر وأما التعدي إلى غير الأعرابي وغير الأهل فمما يحصل بتنقيح المناط وحذف
الإضافات مثل الأعرابية وكون المحل أهلاً وغير ذلك وربما يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض إفساد
الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء إن شاء الله تعالى في أواخر الكتاب وأما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم
على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة الآيتين قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهراً مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن
حولين كاملين على كون أقل الحمل ستة أشهر فإنه غير مقصود في الآيتين والمقصود في الأولى بيان تعب الأم في الحمل والفصال
وفي الثانية بيان أكثر مدة الفصال هذا أقسام المنطوق وأما المفهوم فإما أن يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقاً
للحكم المذكور في النفي والإثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى
الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في أواخر الكتاب إن شاء الله تعالى وإلا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب
وهو أقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم إن تقسيم المنطوق والمفهوم
كما ذكرنا هو المشهور وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوماً ولعل
وجهه كون مالك المدلول غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فإن أقل الحمل مثلاً غير مذكور
في الآيتين فإنه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذا تحريم الضرب حكم من أحكام الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يقال



عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فإن جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب
فهو غير مذكور وإن جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذا الحمل وأقل الحمل **قانون**
اختلف الأصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات الأولى أن لفظ الشرط
يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط
ويشرط واشترط عليه وبعضهم من ذلك المتأله أراد به مجرد الإلزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس
إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلي حروف الشرط مطلقاً أو ما علق عليه جملة وجود أو عدم حكم
بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الأصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا
يستلزم وجوده وجود المشروط بقرينة مقابلته فمن مصاديق الاستعمال الأول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد
مثال الأول كما ابتني وشرطت عليك أن لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما عملته من خير تجز به وإن كان
مثقال ذرة وقد تنبه النحاة أن لو صلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ومثل إن كان
هذا إنساناً كان حيواناً ومن مصاديق الثالث إن كنتم جنباً فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض
في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة وأما العلة فقد جعله بعضهم من جملة إطلاقاته
ولكنه خلاف ما صرح به أهل اللغة فإن اشتراط الشارع هو جعل شرط الوجوب وهو العلة وكذا بعض الاستعمالات
الأخر مثل شرط الحجام إذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم مأخوذ من المتحرك الثالثة أن الجملة الشرطية أيضاً تستعمل في
معان كثيرة أحدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم إن كان هذا إنساناً كان حيواناً
وليس عدمه معلقاً على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على طريقة
أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون إن استثناء
نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الإنسانية ومن انتفاء الفساد
انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط أيضاً مثل إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح أهل العربية وتبعاً
لسان العرب بظاهره هذا الاستعمال كون الأول سبباً للثاني والنظر إنما هو إلى ظاهر الحال مع قطع النظر عن
نفس الأمر وما قيل إن الأول إذا كان سبباً فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الأسباب بل العكس أولى
بالإذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله ففيه أولاً أنه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وثانياً بل
أولى بعكس إن العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الأول ولم يقل به أحد بل هو علة العلم بانتفاء الأول فلا
لهذا الكلام بظاهره وثالثاً أن المراد اتحاد السبب في الظاهر ورابعاً أن الأصل عدم سبب آخر وإذا علم أن سبب آخر
هو أحدهما لا بعينه لا أحدهما معيناً ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي لو كان طار ذو حافر قبلها
لطارت ولكنه لم يطر فإن رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة أهل الميزان فيحتاج لبيان الإشكال في إطلاق

على السببية الظاهرة لان قولنا مفهوم الشرط معناه مفهوم الجملة الشرطية اى ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد
ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة التى بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان
عدم عند عدمه شرط ونحو ذلك الا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه
الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت فى المجلس الصرف صح بيعك يجوز ان يقال ان
غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فالمعنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مع ما
لم يكن هو معنى الشرط فيفسره فالحاصل ان حدوث تلك الحيثية بغيره عن معناه ويفسره سببا على الظاهر فمفهوم
الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التى يسمونه النحاة شرطا فى محل السكوت حجة وبعبارة اخرى فتعليق الحكم على
شئ بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم
منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر
الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت فى المجلس صح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف
القبض فى المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولى
كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية فهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وهو السببية كما سنذكره فكيف يجتمع ساوقا الشرط الاصولى فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة
الشرطية سببية الاولى الثابتة لا لازم الشاهص وان اريد به معنى لغوى مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفاء
انتفاء شئ لغوى ويتوقف وجود الاخر عليه ليشتمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان
اوجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا يفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا
لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته فى نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج فى الشتاء الثانى
قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق
صريحا او تضمنا كالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير اطعمه حجة مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب
الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شئ بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم و
الاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لامكنه كانوهم
وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر فى العرف ثبت فى الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه فى
العرف الشرط فى كلامنا بالحجية اما الغلبس على ما ينبغى وكذا ما ذكره العلامة فى التهذيب حيث قال الامر المعلق
بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه
شرطا ويؤدى مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبتنيان على الخلط بين اصطلاح الاصوليين فى الشرط و
مع عرفنا ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان معقول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان

الكلامان

الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه فى الاصول هو ما ذكرنا اصطلاحا ونحن
لما اثبتنا التبادر لهذه الحيثية التركيبية فنقول ما يرى لاستعمال الاداة التى ذكرناها مجازا ان التبادر غيرها ولا نرجح من
الاشتراك فما يقال من انها مستعملة فى جميع هذه المعانى والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون
حقيقة فى القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام فى الجملة
الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الا
صطلاحات فحقق القول فيه ان المتبادر منه فى العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شئ وينتفى بعدمه
اعم من ان يكون وجوده علة ام لا وانما معنى الالزام فلا وجه لحمله على المعنى الحقيقى الاصولى حيث ما ورد هذا واحتج
على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا بحيث يبين كلام
الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر فى اعتبار هذه الفائدة بل يكون مطلعها واضا انه عدم الفائدة
الاخرى لا ينفى احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة
اللفظية كما هو المعهود فى هذا المقام فى السنة القائلين بالحجية فان المعتاد فى امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة
والتثبت باصالة الحقيقة لتكون قاعدة فى اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل الدليل على خلافه من
الخارج ولعل الذى تمسكوا بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة فى كتب
الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط
فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك مع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص
مفهوم الشرط ولا يقتضى تحصيل اصل عليحده بحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجرى فى جميع المواضع
وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع بل عليه انه يؤول النزاع ح
بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو فى كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى
بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل ومما
يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل
عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن
نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا تاما وبالجملة او ازيد منها او بالجملة
اذا كان هذه اظهر الفوائد الا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية
الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجية ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو
مقتضى القواعد الاصولية فالذى يليق بقواعد الفن اثبات اظهرية هذا من بين الفوائد مطلقا الا انه اذا كان اظهر
الفوائد فى موضع يكون حجة فى ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه
وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط فى قبول شهادة

الاخر وقد يتوهم عند انضمام امرأتين والتبيين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت
بدله وظاهر هذا الاستدلال تسليم ظهور السببية كما ذكرنا لكن المستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال الثاني
فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر
والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه
لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان مرجع حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا
ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول
ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة
في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك بحمل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من
دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فيفهم تعدد الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر الوجوب
العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة
في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يقتضي التعليق
لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والجواب ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال انه لا واسطة يمكن فلا
يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فانه يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تمنع عند
التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل التنبيه والدلالة
على انهن اذا اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر الثمرة في هذا الجواب مع ما سلف
لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو ارادة التحصن فلا حجية فيه
كما سيأتي والاولى ان يقال انه مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي ليكون
المجاز خيرا من الاشتراك ويقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة
المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل
الاية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما يكون للفعل مثل لا
تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤ
منا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن
بالله الاخر **قانون** اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان
الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلي
بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه ان لا يضر الشعر القليل



احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفا
ء الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وان ابا عبيدة

الكوفى فهم من قول النبي ص لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان
والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور
مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او لاحتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت
عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في
مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة وخروج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت
من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما
يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما ظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال
بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط
في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا ولعل الاستهجان في نحو
ما يراه في حجية في المثال المذكورة انما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف
هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح
فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل عن فهم ابي عبيدة وظهور خلافه
في امثالنا ايضا فيثبت الظن فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة
ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين **واحتج** النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة والتضمن فظاهر لانه ليس كان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولو في المسلم ويمنع
وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو من اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يبعث بمجرده على
الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم
اما مثل قوله اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد
الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب حمل
المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال
بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي وردها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا
فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في
حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة
تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى عنه فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في
الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر ولا يختص الحكم بالغالب فيه ومما نحن فيه التشبيه بالولد ومما يتبين اظهر السر في عدم اطراد
الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب انه غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انه لا يجوز التيمم لواجد الماء لمن يتعذر قيام الجمعة
عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن يتعذر قيام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون الخائف

أولى بالحكم مثل ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه
الى القسم الأول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف كما
ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليه لان الحجة انما هو ما اراده او يظهر للعبد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة
العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما مقتضى الدلالة اللفظية الثابتة فقد توهم بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة
الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كان معلوفة
او الى ان تصوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وفيه
ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون
الامثلة المذكورة في السنة الائمة من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل
ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم غير المعلوفة كما ان المنكر
يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي لانه لا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي ان شاء الله في محله وايضا
الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم
فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وتارة يرجح المفهوم
على ما طبق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ الغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم
في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو نفي
الحكم الثابت المذكور على الطريقة الثابتة المذكورة وقد وقع ههنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قوله
اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى
النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه يلزمه الحرمة
وثانيهما ما صدر من جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة
وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة
كذا هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان مفهوم
قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان
ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه بان هذه دعوى
لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم اشبه بان يكون انما نشأ من
بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل تمر دهم
بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك تضاد فان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي
انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه

الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكلما ثبت فيه
وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك الفرد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما
يقال ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعليقه بالجميع بلا فائدة
فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعدم سوم
كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت بمعنى انه يجمع
افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يذكر بعض الافراد الغير الماكول
ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة
في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذا في
قولك كل غنم سائمة فيها الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيها الزكوة الا النوع الفلاني
فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تاخير البيان وغيره من المجازات فلا بد من التقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي
الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى
القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم
هو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم من ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الخ
ان اراد بان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة الشرع فمفهومه ان ليس في البعض
الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر
من كلامهم وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان القيد الاخير على التحقيق فمفهومه
ح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا انما يعرف بعد وروده في كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول
وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه والتحقيق ان يقال ان جعلنا السور
من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع
القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا قلنا الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال
سؤر كل واحد من افراده او قلنا كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في
ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر
فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قوله
في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل
الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا
استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت
الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفيه ان العلية التامة ممنوع والا لكان حجيتها **قانون** الحق ان مفهوم الغاية

في مفهوم الغاية

حجة وفاقاً لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض
من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل
على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم
الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولهم
بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم في
ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزا
في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح
والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فعدم كون
الدخول موافقاً للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضاً مفهوماً من التعليق بكلمة الى واما دخول المرافق
في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لانه بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه
بجهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك
لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولاً فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك
ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانياً فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين
من انه يلزم خلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد
قبل اطلاق اللفظ ايضاً ضعيف لانه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتامل في ذلك فانه يمكن ايجاب
الطهر الوجودي ايضاً اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل انتفاء وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة
بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضاً او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضاً لما كان الغاية غاية وهو
خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازاً ولم يقل
به احد وايضاً فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من
جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق فيكون الكلام
مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازاً ولم يقل به احد وايضاً فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما
ينقطع عنده الصوم في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلنا اذا ورد من الشارع التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى
لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم
الغاية فكيف نقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ
فيما كان الآخر معلوماً خصوصاً اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيمتنع صدوره عن الحكيم واما ورد من ذلك مثل ان
نقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فمنه ان امثال ذلك يقال في العرف لتحديد المسافات لا لاعلام

المعالم

مفهوم الحصر

المعالم مجتهداً والمسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية بالخطاب بالنسبة اليهما ويعتبران بخصوصهما
فلا يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يرد النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذا قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار
ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس
المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم
المشاهدة كاخباره عن عيرهم وما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضاً فالمذكور
ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذا المراد من قولهم اذا صام المسافر الى
نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار
في الحقيقة ومفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار
فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار
وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضاً الى آخره فنقول هنا شق ثالث وهو ان المراد هو
الآخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقاً الخصوص ولا الخطر ان ما بعد الآخر وضع مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا
عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل آخر مثلاً سواء كان ما بعد الدخول مخالفاً او موافقاً منقطعاً عنده الصوم ام لا
ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفاً لما قبله الحجة المذكورون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى
الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معاً فيكون للقدر المشترك لكون
المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما من التامل فيما ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد
على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له مثل الامير زيد والشجاع عمرو وينفى
منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وغرضنا ان الاولى تعميم المبحث في كل ما علم وكان يفيد
الحصر على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد القائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد
من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع كما ذكره دليل الخصم ويجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة
فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ان هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي والدلالة
مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل
على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالم لا يتجاوز عن زيد الى عمرو
وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة اذا كان
هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد فالفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه
مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما

صدق عليه القائم فيكون زيد هذا لا يصح الا اذا انحصر صدقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك
اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد
هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد
كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو
الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلا من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار
في قولنا الامير زيد **واحتج** النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم وبان ما ذكرتم ايضا
وبانه لو كان الاصل مفيدا لدون العكس لنظر الى التغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم نظر في تغير في
المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني
ويظهر وجهه مما سنوضح واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول
هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه
فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذات بزيد بسبب الحمل فلزم
الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يقتض انحصار وكيف يقتضي
الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والمحمول وان كان يجب الحمل
لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي
بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد
لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر
المنكر ايضا مثل زيد انسان فالمراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم
ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد فارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء
على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحاصل ان
صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس
الاستغراقي يفيد ذلك اما الاستغراقي فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو
من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير و
ماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه و
ظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان
وثانيهما التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففي جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم
ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد به غير ذلك
والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد

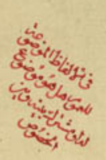
الحمل لا يقتضي الحصر
لما ذكرنا انه لا يقتضي
الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود

خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضرب زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه
واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي على طريقة الاضافة
اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تقرير الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن
حصر الخبر ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء
المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم
والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور نحو قولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة و
انما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقل الفارسي عن النحاة وصوبوهم فكذلك لغة ايضا
مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على
نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه
كما مر فقوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين
الحروف بانما وعدمه وان ظنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على
ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل
بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة
سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما
للنفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات لما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات لما بعده ونفي سواه او على العكس والثاني
باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى فان الله لا يظلم
الناس شيئا وما النافية لا تبقى لما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام
وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة
الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة لا نذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل
منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في قبال غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله
في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فلا بد من الاشتراك
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر وكونها حقيقة فيما ذكرنا **واحتج** منكر الحجية بانه لا فرق
بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه من المنطوق
لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا
اليه سابقا ايضا ولما لم والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر ان دلالته عليها بالمنطوق فلا وجه لجعله
من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات



لانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفر الاسلام انهما نفي الصانع ونبوة نبيّنا **واحتج**
القائل ببعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل
عدم غيره وايضا قول القائل ليست اختي ولا امي زانية يدل على ان المخاطب اخته زانيان واوجب الحنابلة الحد
عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص ولعل الاسم واللقب ذكر ابتداء في الكلام حتى يحتاج الى
فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة تمت على ارادة التعريض واما مفهوم
العدد فذهب المحققين ايضا عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه
اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا ان القول
الاول دافع له واذا صام اربعين باب عموم العموم فلا ضرر اصلا وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز
واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي
ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من
الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز
الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول
الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كاشتراط كون الماء اقل من
كر او قلتين في النجاسة ولذلك نرى ان الاكثر ايضا لا يتنجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا
المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد
يتخالف فاستعمال ما عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما
من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الا بعد اقل
فلا يخفى ثلثه وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المعدود والمسافة
وامثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة وبطلانه
والجواب بما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا او مكان كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت
لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك
لو خالف مورد المفهوم في اختصاص الوكالة ونحوها بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها فاد
صرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد
اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي والحرّ بقيد
الموضوع للدلالة لتخرج المثنى والجمع المنكر واسماء المعهود واسماء العدد فانها لم يوضع للدلالة على ذلك ان دلت

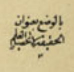




الجواز او يجوز تبادله بحمل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين لا اثنين من افراده لعموم الجموعي او الافرادي وهذا
والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده
او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على
كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكل العددي والافرادي وليس من باب الكلي
المجموعي اعتبار المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم
قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول**
في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في كون ما يدعى كونها للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص
او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا
في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف
يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد
لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه
وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت
ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الموجبة فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى
فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عبد
عيسى وموسى والملائكة فتمسك بدليل العموم لانه من اهل اللسان واول من ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او على العموم
كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة
الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء ثم نزل قوله الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون **حجة** القائلين
بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها
الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح
فالاولى ان نقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان الغرض من الوضع التفهيم وبهذا التقرير
اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو
باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا ومحضا بالتواتر والاحاد او بانضمام من العقل كما لو استفاد من مقدمتين
نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة من
جواز الاستثناء منه بالتحقيق وامكان ارادته من الجمع وحمل شموله له في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو
اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا

يمكن لغو لجهة منه فثبت انه يجمع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخل له
في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع
ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان
مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية لا
لتفاوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا على الثاني يلزم التخصيص
بلا مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص محال لان فالجواب ان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق
الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او يمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم لا
يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى او مصلحة اخرى في غيره تعالى مع انه يرد عليهم الوضع
للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك للمنافي وفي وقت دون وقت او شخص دون شخص [illegible] لان
الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ
والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان القضم بالقاف لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة
للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالفصم من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان
حصول العلم به من جهة اخرى والترجيحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الامور
التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لم يجوزوا اثبات اللغة بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة تمسكا
بدوران التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فاذا [illegible]
بعد ما حل والدوران حجة العلية فكان الواضع قال سم هذا بالخمر لانه مخمر العقل فكانه جوزه في تسمية كل ما فيه هذه
العلة خمرا فيكون نوعا من العموم كما خصص في باب الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت
حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزوه في اللغة وقد يبطل الدوران على التسمية بان التسمية دارت
مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية واذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان دعوى كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق [illegible] طرق اللغة
العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع
تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر و
عدم صحة السلب في ترجيح المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة
بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل بالاوضاع كلما نهم اذا راى انهم يستعملون لفظا
في معان متعددة ولا يعرف ان ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة
للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها
لعلاقة مجوزة نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم انهما

يتكلمون



يتكلمون به ويبلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا او كثيرا ما يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان
المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فيما يعرف
انه بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة
التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض
ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم
بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل للقائل
الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل للحاصل فان قلت نعم ولكن
ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع التحقيقي او التوسعي
الحقيقي او المجازي فايهما ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر
وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات الحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم
ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع
الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب
والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا يبعد
ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما التواتر واما الاحاد بان مرادهم ان طريقها اما قطعي واما ظني كخبر الواحد
والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الجملة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر المواضع
وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما اخبار العقل وكونه لا يعلم تعين المراد وامثالهما فهو
على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو المعظم
ومثل التبادر واخواته في دلالة الوضع من جملة التوقيفيات فلا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف
عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه بالنسبة الى الاخبار المتواترة واخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واغتنم
فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك
انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا ايضا كما في قتال
المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر ثم اعلم انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالمعدوم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى المخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل
هذه الشهرة والقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل
لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما يصدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد
من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا ان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص

ولعلّ هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه
ولا نحاصل بمراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ الذي يدعي عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة
فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليل الحقيقة سلّمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها
في الاول وقد بيّنا الادلة واما في الثاني فلان مستند المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب لحقيقة
والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانه خالق واورد على سبيل المبالغة
لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر
من الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل
ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او احاد والاحاد لا يفيد الا الظن ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز
بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها
وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي
وبعد النقض عدم ظهور المأخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والجميع



انه حقيقة في العموم واداة الجنس الاجماع ... منه بمجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكل لفظ الجمع ونحوه
منه كأجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان الظاهر ارادة الباقي فانه حقيقة
في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا
ان يتضمن معنى الشرط او يبهم فللسان الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق
الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انه حقيقة في اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم مستندا
الى ... وكل النكرة ان الموصوفة فلا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وزعم بعضهم الحاق ما الزمانية
مثل ... فانها او المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام
وزعم جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال اي رجل جاءك
فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا
كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما واين واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بها ما
منها ما واما اذا منفردة فقد تحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهنالك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد
وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا



عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا
في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد
هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف باللام
الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فهو

الرجل

الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل
يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو
الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمشترك او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول
وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين
والنون وغيرها من التغييرات لا بد ان يكون لجامع قطع النظر عنها معنى يقتضي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه
اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني
بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تعاور اللواحق بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد معه شيء في الكل
ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا
يجوز استعماله مجردا عن شيء منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا ومع الالف
والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا
بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ يفهم
وثانيا انه ايضا يستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق
ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى اثرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد من
المذكورات وبعضها ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس لغرض منه الا امر متعلق بالاعراب كما في جاءني رجل
ورجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية ... وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا
عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر المجردة عن
اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية
لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما غير معين ومن هنا
غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيبي تفهيم
المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في
بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان غلط ثم انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه
قلت مع انه يأتي في اطلاق القائل لا يتم في مثل المثال الثاني المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا
او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى
هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة
قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل
في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد والجنس

فههنا اربعة امثلة احدها رجل خاليا عن اللام والتنوين وهذا رجل لا امرأة وجاءني رجل اي جئني برجل والرجل خير
من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان
نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه
ايضا واما الثاني فهو اسم جنس نكرة بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان
المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح لجعل النكرة
قسيما لاسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي
لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة بجزء ما فضلا استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في
اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين لم يوضع والقول
بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك اللحقات في احاد جميع الالفاظ
ليس مسموعا عن العرب بل المحض فهم من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق معا وعلى لفظ واحد على مقتضى
المقام والقول بثبوت تقديم بعضها على بعض بان يقال مثلا وضع العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لا
الوحدة ثم مع اللام لشك في ذلك ولارادة المهية ثم مع الالف والنون لشك في ذلك وارادة التثنية وهكذا الجزاف او مثلا
فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح خلا
بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق
له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق اللحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل
ان هذه الحروف المترتبة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد
غير معين وحده وهو المانع مستظهرا بالوضع النوعي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية
عن التنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين غيرها تحكم فنقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية
الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول
الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من
المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا كثيرا واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة
ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والتنوين فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك
الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد به الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود
الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري
او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى
الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى القسم المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ابحاث المفرد المحلى باللام الى الافراد

المتبادر

المتبادر فرد ويستشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة المدخولة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
وان اشير به الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو
قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في التعريفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم
لا يمكن ارادة الافراد كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بتلك المهية باعتبار الوجود بمعنى ان المعرف
بلام الجنس يراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا
لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية
من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه
احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرف الجنس لا يكفي
في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى قرينة اخرى وحينئذ فالاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرف الجنس بل
يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين
في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة
اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان
يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان يثبت
قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل
يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف يكون
بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب
دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من حيث ان الدلالة على الفرد في
العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كل معنى النكرة لعين ما كان من باب جاء رجل من
اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة
مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس
فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما
الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسبة انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فانه
اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو
ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثاني لاختصاص الجمعية بالمفردات بل وكذلك
في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد

نحو معتبر بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فانك تتصور جميع الصور المتعلقة
غير متناه فقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة و
جمع رجال انما لم يقصد بتنوين ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون
للتمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس
والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي
وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا
يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجالات
الى غير ذلك واما التثنية فالجمع يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود
وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنين من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف
المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل
العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية بعض الجمع كما ان الجمعية بعض الجنس ثم ان الجمع المعرف
باللام قد يراد به الجنس يعني ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس ويصح ان يجوز ارادة
الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض فيه
بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية
لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد
منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون
ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي
ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر ثم اعلم ان الالفاظ
الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع
النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال هنا
في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي
باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار القسم والتركيب فمعنى تعريف الماهية
وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني
او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه
اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض
الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام
قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على

عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بيناه من عدم الفرق وضعف
اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس
هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعتبرة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة
الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الوضع
له ولا لزوم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة
لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة
فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا
منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك
في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا
بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر
اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم
المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد منه صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما
موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يعني زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة في
معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه متصف وعليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام
المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي وكونه حقيقة
في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس
فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او نقول باشتراك
اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما استند كسبها اصالة عدم
الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام
لكن الغالب فيه استعماله في الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى في الكلام في
النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها
مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس
لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها
في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم
تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز فمنها حمل
الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم
الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان

هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع
في الوجود ولا ينفي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فان حمل
ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد
كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان محمول على زيد مع الخصوصية
يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على
احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال
قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد
ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاء في رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا اطلق
اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منهما بان يكون المراد جائني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا
ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان
اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا ان اللفظ
الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المنشأ ان يثبت بخصله فهو مادة اللفظ المفرد بدون اللام
والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما اذا دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع
نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات النحوية الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما فمعنى قولنا جائني رجل انه
جائني شخص معين في الخارج عند المتكلم وغير معين عند المخاطب ومعناه ح في طرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم
ذلك القيد التقييد به المستفادة من المادة والتنوين فتستخرج به وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو
الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز
في اللفظ بظاهر الاطلاق فان التجيب المجاز لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية
من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فيستعمل اللفظ الموضوع للكل
في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في
الفرد مع قيد الخصوصية والطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال
في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن
الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في طرف
التحليل للحمل الذاتي فاما اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا
وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو
استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يقيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسد الحمام
رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا فانه استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ

فتنبه

في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه
من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل
شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه
على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له حيثيتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى
حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع
ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل
الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال الحمل الاسد عليه لا
يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من
باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل
في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل
هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب
اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك
المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا علم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان
من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى
اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما ان
اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى
في ذلك لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدق عمرو على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بالغاء
الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي
على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع
ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخاص باعتبار الخصوصية ومعناه ادعاء كون العام منحصرا في
الخاص وغفلة المعترض عما ذكروه الى ان يقول لا اسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى
فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية
عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله
هو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في مثل قولنا
هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم
الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي واما ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه

الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام
في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في خصوص هذا الاطلاق للام وغيرها
من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد
من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في المفرد وما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له
المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لانه معنى كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا
ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه على
واراده الماهية باعتبار الوجود مخالف معناها الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية لكلام
في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي يدخل اللام لا المعرف باللام
مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع
للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك تمثلوا الرجل خير من المراة وقد حصل استعمالها في حال
ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال ان هذا في اصل المادة يعني ان هيئتها موضوع
للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة
انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان
الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف
بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان
المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما الا ان الوجود
في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما
مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له ثم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه
العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فان مدلوله الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما
يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما قلت انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة
الملحوظة في مقابل اسم الجنس له وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع
الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في
ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو
اريد من قول جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم
لتحقق الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ما واما مثل جاءني رجل
فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما

لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة
ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم لم يجعلوا العهد الخارجي من حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان
هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بيناه فان
قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا
ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا ولعلهم توهموا القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في
العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يقتضي حكما للماهية من حيث هي
فيجب او يحل او يحرم ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير
كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصوره ومعناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يقتضي طلب تحصيل الماهية
مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم ونحو ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد ولا
يتأتى بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا ينافي دلالة الحقيقة اللفظ فالفهم
بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نفس طبيعة اللحم لا بشرط الا ان المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه من جهة
كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي
هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كل بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل
في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وغيره في المعرف
بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام
الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا
من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر
بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف
باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدق الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة
ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو
الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام
وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذا لم
يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في مبحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم
يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ والا لكان استعماله
في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا فنقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان اطلاق
العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع
لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وفعلك

في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا الكلام كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما
يكون حقيقة والحاصل اني اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز
وهم يقولون انه حقيقة فيقتصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قبله الى من قال لا يقال كيف يجري على مجاز هذه التمسك في
في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك
امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة
في قوله بما ايضا عن غيره مضافا الى ما اشتهر من غيره ايضا والحاصل انهم ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو
ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان المراد فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من حيث انه مستعمل
في نفس الموضوع له وهو الجنس فتم الوفاق لكنه غير موافق لكلمات المتقدمين فانهم صرحوا في الاطلاق على الفرد وما
يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو
كلام يجيء حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا يتوهم رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى
هذا القبيل وكل دابة اسد او رجلا ونحو ذلك فكيف يحتمل تخصيص المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان اراد ان
اطلق واريد به فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا او مثل جاء رجل فهو مجاز لا
حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بيناه فانه لا امران وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا المناسبة الكلية
الفرد ما علاقة لم فهي الكلام في بيان مطلب من قال انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو الطلب الراجح لانه اذا استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك
وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما الا ان استعماله ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز
وما اورد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان الصيغة
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة
لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره
عنه ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد
الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها
اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع
له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما
وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة
في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له الصيغة
واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر اذا قال لخالد اضرب فهكذا الكل منهما مستعمل فيما
وضع له فكأن الجهة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا داخل في

وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول
ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله
آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده اعمل كذا فهو مستعمل
في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع
هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون الموضوع له الطلبات
الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان
المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت
الطلب بملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك
المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الذاتي بين الامرين فح يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في
الموضوع له وظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض ح استعمال الصيغة في القدر المشترك
بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون
مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز
انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى الصراط المستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا ان التعريف
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس
واريد به الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق المجموع مما يصدق عليه مدخوله فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة
من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا
انضم اليهما من جاؤوا او بعضهم يصير ايضا جمعا فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع
كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا
بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة
الخمسة وما فوقهما فيندرج فيها ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما
عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يعتبرون
الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون
وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر فيهم
للاجزاء المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية فحكم عليها وهكذا في الامة اليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان
كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انا ان اردنا بالتكرار ان نحكم بالحكم على
العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اردنا بانه لا بد ان يكون الحكم ثابتا للثلثة في
الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اردنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم

باعتبارات فلا يبتني على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات ولو انها كلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار
العموم بالنسبة الى كل فرد فرد دائما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع باق على حاله الا
من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد
ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا ينافي
في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ
منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حده وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان
يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة
في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الا[ستثناء]
لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يقتضي ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى
اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون متوهما للاستثناء كما لا يخفى واما
دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكل الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما
لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا
لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وتوجيه تقسيمهم
المعرف باللام الى اقسامه يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد
كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في
الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي
عن قرينة العهد والاستغراق ولان المفهوم الكلي المستفاد من مدخوله موضوع للماهية لا بشرط واداة التعريف
التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال
يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والحصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر
عن خصوصيات التراكيب فلا يرد انه هذا اثبات اللغة بالترجيح لانه يمكن ان يقال الحصة النوعية الحاصلة في
انواع الاشارة لاحتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل مساوية فلا يجري لحمل العهد في واحد منها والكلام في ان
مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك
بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني
المشترك فيها اللفظ اذ اما ان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويعم
الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسيظهر انشاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم اطراد الا[ستثناء]
بمعونة انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا الفتح جاءني الرجل الا السقاء او

اكرم الرجل الا البصري واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم كما يجوز جاء
الرجال كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التا[كيد]
بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدينار الصفر
والدرهم البيض واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه
لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه انما يدل على كون
اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء
هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالتمام
قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال ومما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لا[نكار]
افادة المعرف باللام للعموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه
احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره
لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه مما هو مبني
على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل
على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا
تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها
كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها
الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واداء
المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او
تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم يتعدد الامتثال بفرد في الاوامر فيسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير
في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته في فرد
منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في
كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد
ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره
واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة
على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او
العموم حمل على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعهما لو حلف
لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ
قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتجه لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاق فكيف لا

عتبد او منها الحالف لا ياكل الجوز ولا بحث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في
عرف حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول لا اعتراض علينا بما مر انه حقيقة في الجنس واصالة
الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البرائة لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضي الحمل على
الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا لم يجوز السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود
لو فرض حصول غير المعهود مثل المقاطيس وامثاله في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع ان
في عدم كون الماء نحو فيما اذا العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البرائة
قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد يقتضي الحمل على العموم مع ان فيما يقتضي الحمل على العموم انما يتم ما
ذكره في الجنس اذا اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه واما اذا اريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا تنهض ايضا لان
اصالة البرائة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ما يصا الابهام لان اصالة البرائة قد
تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله لان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا
عدم ثبوت التكليف في المعهود لعدم العلم بارادة غيره لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال ان مقتضى
اصالة البرائة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد
بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره ويرد عليه انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن
فرد ما اي فرد كان فان المعهود حينئذ غير المراد جزما ثم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن
يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه
انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فلا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب
ذلك التمسك بمقتضى اصالة البرائة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو لا يبين لاجمال المقام
فلا الاجمال وتحقيقها للاجمال لسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني من المشترك
لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي انما التبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف
الى الافراد الشائعة فجعل الشهيد الثاني ره الافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام الى العهد المعهود للتعارف
في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري
والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فزعم ان كلا من العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون
التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور
والا فلم يبق لاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه
بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شأن المطلق واضرابه الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك العلم
مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لتلك اللفظ في الافراد المتعارفة فيجب هجر المعنى الحقيقي والحقيقي فيما دار الامر بين ان يكون
المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولا



ثم يعتبر ذلك علم الهادي ويراعي اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية
بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين
الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر
المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد
الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد
الشائعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فتعين ارادتها ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور
او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا عرفت هذا فنقول ان العهد الذي جعله
مبنى الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في الالف واللام الا ان تكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي
كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع اتحاد جوهر اللفظ ذلك ومع ذلك يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث
يشمل العهد الذكري والسلم **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم
نظرا الى الحكمة والجبائي بحمل المشترك عنده على جميع معانيه **احتجوا** بانه يحتمل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته
على الجميع محتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فيها منحصرة في الثلاثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث
لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه **احتج** الشيخ بانه لو
يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حذرا عن الاغراء
لئلا يلغو كلام الحكيم **واحتج** الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول بان الاقل
معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة
في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره مبني على لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة
على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر يستعمل
على صنوف الاولى الاخبار عنه بمثل جائني رجال او علي دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالث
الامر بايجاده مثل اكرم علماء والرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلثة من مالي رجالا او علماء او اشبهم
ايام وصم اياما ونحو ذلك ففيه لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه و
بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
ففي مثل ذلك لا تقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم
ان الاقل مراد جزما فالذي يستفاد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلاثة رجال وثبوت ثلاثة دراهم
واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بسبب خاصيتها او بما يعمها فلا
بناء الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى
فيكون لا اشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيانها لعدم حجيتها في الحكمة وهو المقصود

بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع
كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله
بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بانه
بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة يحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فلا وجه
حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يقول كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة ظن
بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورة
الاخيرة فان فائدة ارادة منها امثال ما اريد في قوله وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان
كان يتيقن بارادة الاقل بحسب الظاهر ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على
العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلي فكما ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه فكما ان كل رجل يصدق
عليه انه رجل فكذا كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي
كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين
عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لما بينا في الحكمة وعلى الثاني
يكتفى بالاقل لاصالة البرائة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي
فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو
الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من
الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم
فيما يحتاج الى البيان انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة ولا اقل يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب
ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا ينبغي
معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة
المبهمة مطلقا لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة فرض في اجزاء ثلثة دراهم ولا ينبغي معه شك في عدم وجوب
الازيد ثم ان الظاهر ان مراد الجبائي الحمل على الجمع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه هو احد
معانيها فعلى هذا يمنع عموم الافرادي والجموعي كليهما فيحصر الجواب بمنع الاشتراك اولا ومنع الظهور في الجمع ثانيا
ويمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا
يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد
يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل

على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجمع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من
ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا انما **تذنيب**
الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على
الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن
وانا فعلنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق
وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون و
الواو والنون وغير ذلك **احتجوا** بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد
عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على
المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بقرينة الغرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون
والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في
مستمعون وبقوله الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده
ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان
النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة
فما فوقها وكل لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر انه ايضا محل نزاع والذي هو خارج
عن محل النزاع هو ما ذكر بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا
في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة فبعضها بالنصوصية وبعضها بالظهور واما الاول فنحو ما اذا وقعت
بعد لا التي لنفي الجنس وكل ما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار او
مدخولة لمن ولا فرق بين كونها نافية او لا وغيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشابهتين
بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم فعلى الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او
في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لانه لا ينافيها
في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين
الاشارة الى الوحدة العددية المعتبرة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعتبرة فهو
ظاهر في العموم فالمثال المذكور خارج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا
ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد
والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في
العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية ولذلك لا يجوز
ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق



لا استفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط
ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فتشرك
بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعلق
الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى لا لافادة العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الا
فلا يفيد العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة لا كم
نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد
من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح
الاستثناء ثم يستطرد في الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم
المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كاشرب هذان والوقوع في معرض الامتنان
والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط
من الخارج ولذلك يحملها على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات وتخرج كلام الحكيم عن اللغو
بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا
الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد ولكنه بعيد والاولى التفرقة بين الفرد
النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشائعة ايضا ا
لو يكن في غاية الندرة وانما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على
الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف
الى الوجود الغالب فتامل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا سابقا ثم
انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة
المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها وبعبارة اخرى هو
الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية
بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل التحصل المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا
بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق مع اتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما
ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال
ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالاسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل
جاءني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد
من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبقى ما بعد الواحد لامتثال الامر مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حقق
في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر الاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لا

بشرط

بشرط اذا اضيف لها قيود وشرايط متعددة فيقيدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد
بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوع
للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والابيض والاسود كما تقدم
الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين تصير وبعد مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرج
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل
اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا فلو
مرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين
المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار قيد الوحدة الغير المعينة ونكرة
باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى و
المجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين فخروج فرد غير
منضم الان بعينه منضما الى واحد عن فردي الاثنينات المعدودة كما اشرنا فعموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية
المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكر
اذا ورد ما منه العموم الجمعي على الاشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى
فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار الوضوح والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا
رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فهو لا يشمل بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان ويكون
ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا ا
في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بان سلب
الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف
فلا امر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرتها في الجمع باحتمال ارادة العموم المجموعي والجموعي ايضا **فائدة**



ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقل في التمهيد عن جماعة من المحققين
وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهي ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها
الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان تختلفان
المورد فالاول هو ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن
قضية وقعت وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة واقعا على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان
المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال لعا الاول فالعموم
في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف
اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب يترك عليه ولا يحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الا

مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال فيستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم
واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم
الا ان يقال لا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله والاستصحاب وحده لا يفيد الا الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس
الامر في الجملة ثم الاشك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم
علمهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري انه لا خطر لليقين والشك في
الكل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا بالنسبة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله
وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما
هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو
في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه
ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يحتمل
في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الوهم والشك فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل
بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما ثبت عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم
يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون
ذلك المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان
فيه الاشياء حالة من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في
زمرة ما لا نعلم حاله من المسؤولات ما يعلمه المعصوم والثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم
ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه ولحسنا الذي يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى
بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم
العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اذا نقل فعل المعصوم سواء علم جهة
الفعل كما لو اخذ مال الغير بمسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي
الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة متنوع لاحتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها
الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها تحتمل الاقتضاء في المادة
المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله في جواب الاعرابي كفر حين سئله
عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ان شاء الله
تعالى ولنذكر للقاعدة من امثلة الاولى ان امرأة سئلت عنه عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل كان
اوصى ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي زادك الله حرصا ولا تعد فلا
يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل



الكثرة عادة **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الذين امنوا و
يا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجواز
مكابرة نشأت عن قولهم بقدم الكلام النفسي غير معقول لان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزء المركب
بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام بحدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزء فيكون
الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم
اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بحسن العقل وقبحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للخطاب
بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة
الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما
ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح لو كان على سبيل الخطاب الحقيقي التنجيزي ولا
يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه
موجودا وان حقيقته ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم
لا الطلب عنهم بالفعل بايجاد المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل ان زيد يفعل كذا وثانيا على تسليم جواز
ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك ايا من تقول
ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات اذ لابد من التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي
والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على
شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فحصلت له بعض وحده الشرط وحصل الاخر فلا تعدد فيه فلا
يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرائط قطعا
كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بيناه في مباحث الاوامر ومعنى الواجب المشروط فلا بعد
فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا
صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل
فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قدر ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج
فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة
وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في حمل التكليف
مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة
الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى الغائب فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد

اوازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة
والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يتعلق الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منها الطلب الحقيقي ولا يكون المراد من
المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي
ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين
حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله ورسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبار
رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان
ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة
المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة
والاخبار الواردة في ذلك المدعاة فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى
اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك فهو بعينه اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا او قلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع
بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المتلقي من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت
الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم يراد منه ظاهره وارادة غيره بدون نصب قرينة
فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم ولا يجب عليهم التفحص عن
اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في
تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بعنوان الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم التغير
وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين
للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة
مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص لا يوجب وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم
في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين
يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون
للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف واجيب بمنع اشتراط
الاتحاد في الصنف لا بجميعه فلم لا يجوز اشتراط الزمان وهو لا يقول به واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كانوا يصلونها خلفه
وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه
المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام واساسها لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما
نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فنحن نقول لو لم يرد على القول باشتراط السلطان او نائبه
باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا

بالحاضرين ووجود الاية في مورد الغالب وهو حصول الشرط في مدة الوجوب بالنسبة اليهم مطلقا بالنظر الى هذا
الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبح بارادة
المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع يثبت على الاشتراك فيما وقع فيه النزاع لا معنى له للزوم
ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنف
المستلزم لبيان امر وجودي هو مناط الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع
فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت
الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد
الشرط ومشروط بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط
يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بعنوان الحضور فظن
ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي اسر
جماعة من المسلمين بعينه في ايدي الكفار وذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة امام في صلوة الجمعة فلا ريب
انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان في اليوم او نائبه الخاص
فلا ريب انه يجب على من ادركه وامكنه الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط
وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام
انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال المدخلية كونهم مدركين خلف النبي ومصلين خلفه لا يثبت
الشرط كما انه اذا امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين
الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده
مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ان يدفعه
ان الخطاب مخصوص بالحاضرين بمجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن [illegible]
له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة
خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع
دلالته على ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد
للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر وهذا عوض عن ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس بالنسبة
الى الغائبين فيرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على
مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك فتدبر وبالجملة فالحاصل مرادهم من ذكر هذه
الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد ان
صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب

من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون
لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين على القول به بثبت الوجوب عليهم ايضا من غير
تقييد بوجوب المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المبادر فى المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم
الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو مادام هم واجدون الصلوة خلف النبى ص او من ينصبه فاذا فقد هو او نائبه
ذلك المنصوب بما فيهم لو منعوا عنهم عن ذلك بمثل فوت النبى ص وغير ذلك فلا ريب ان لا اجماع على مشاركتهم ح مع
المعدومين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على
الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا
لاجل العموم فحينئذ هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص فى الخطاب لا من ثمرات تعلقها بالغائبين او
الحاضرين ومع حصول الشك فى عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك فى عمومه
للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض الشك فى ذلك توهم تفرقة بين الخطاب للحاضرين والغائبين
فى العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته يرجع الى الثمرة الاولى فثمرة تعلق اشتراط اذن المعصوم انما
يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بعنوان العموم لما كان غير مقيد بوجدان
الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفى اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان بالمعدومين فطلبه فانتفى اشتراط
الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه فى نفسه و
مغايرتهما فى المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما فقد عرفت فيه التخلف وعدم
الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشمول
المعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان
شيئا اخر فلا بد من بيانه لا يقال التخصيص الاول مرتين دون الثانى لكونه اقل لانا نقول لان المفروض عدم اختصاص
الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم فى جنب الموجود يندفع هذه
المحاذرة ولنحتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب
باحتجاج العلماء فى جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد من الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم و
الجواب عن الاول منع الملازمة الثابتة اذا تبليغ على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو ادبجا بهم ايضا
الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذى قصد من الحاضرين
ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضى ازيد من ذلك والجواب عن الثانى ان منع احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل
لاثبات اصل الحكم فيما يجهل اصل الحكم او لخلاف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم فى الجملة فيعرفون ثبوتها لمن بعدهم من
اشتراكهم مع الحاضرين فى الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك فى الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المخاصمين فى
انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر رواية تدل على مذهبه فى بعض الافراد كان

الدالة على ان الطير اذا وطأ العذرة ودخل فى الماء القليل لا يجوز التوضى به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم
تنجس الغدير بموت الجرذ فيها للخصم لا يورد احدهما على الاخر بان ذلك فى مورد خاص ولا يشمل العذرة والبول والدم ولا
عدم جواز التوضى عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا الغدير غيرها من المياه القليلة بل دفع
احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح فى السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما مسلمان
ان حكم العرف بين افراد النجاسة وافراد المياه لجامع فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله
والتامل فى هذا النظائر يدفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك
الخطابات مع انه هو العمدة وادعاؤه انه هو المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع
ان جماعة منهم ادعى ان الاشتراك فى الحكم بديهى معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذى لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت
من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البعض اذ ادعى ايضا فى تفسير قوله تع يا ايها الناس اعبدوا
ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم
حصول الشرط فى المعدومين فى الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان
او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين الشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان
الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولينا الصادق ع فى رواية ابى عمرو الزبيدى
فى الجهاد لان حكم الله فى الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا
فى منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث و
مما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون فى جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل واصل ونحو ذلك ولا
ريب فى عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة فى ان كثيرا من تلك الخطابات
نزلت فى جماعة فشاوا بعد النبى ص وما ورد فى ان كثيرا منها وردت فى الائمة ع مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو فى الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل و
لا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ فى الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج
به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشىء من الائك يا رب اكذب بعد قراءة فباى الاء ربكما
تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم
استحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى وكذلك فى الابتداء مع ان غير المكلفين
مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم
اختصاص الانذار بالخطاب كما مر وكذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات
واهية واستدلالات سخيفة اخرى لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين فى كتبهم اعلم وتامل
وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الامثلة للاغراض وقد

بحال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب
بها الا الموجود الحاضر فكان الكاتب نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان الكتوب
اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين
بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل
زمان بالنسبة الى اهله وكما انه في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لاستفاء احد المتنبين
كذلك في الازمنة المتاخرة لا يختص المخاطبة من الله لانقطاعه وامتداده بحيث يكون زمان اول الدعوى فلم يبق الا ان
نقل الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قارئ متكلم نعم لكنه حاكي الخطاب المتعلم لانه مخاطب بكسر الطاء **تنبيهان**
الاول قيل شمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الرسول لا
يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين في
كيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا امثاله قد غيّر في الاخبار الصحيحة بالقرائة خلف
الامام فلعل في مجلس الوحي كانت قرينة الارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص فيمنع ذلك
من القول بشركهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل
من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حينئذ ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل اهل
واقيموا وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب واما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك
كذلك خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك ثبت لا اشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل ما بالعكس
والاول اظهر فوثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين
على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان
الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد ولا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة
القطعية فلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لا يشمل الدليل وهو المستفاد
من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس وبنا الى ان في مبحث نجاسة الخمر
والمحقق الاردبيلي في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء
مثل ذيناك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المومنات والمسلمات يختص بهما واما
مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لحق اللغة وفهم العرف والحق الحكم بالاستعمال فيهما كما
في قاتلين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز وتوبيخه ابن الحاجب
وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد الثاني**
في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كالجمع المعهود
ومن ذلك تخصيص مثل عشرة وارغفة بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه



بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل
بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غيره ذاته تعالى وافعال العباد واما النقلي كقوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من
النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كونها في اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل
لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى الجواز حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثه وقيل اثنان وقيل
لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثه وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى
الواحد بقوله على عشرة الا تسعة اشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان
بمنفصل في محصور وقليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت
كل زنديق وهم ثلثه ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثه واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية بتوقف
على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن
الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر الشكّ في مراتب القريب فيكتفى بمعنى القريب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية
والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية المترددة في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه
في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في
نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز تعقله مما حققناه في اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع
العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف فضلا عن جميع انواع العلايق ويبطل ما استدل به المجوزون
واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثه وقيل
مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض القرائن
والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام
الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدم
في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور **الاول** ان استعمال العام
في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية
البعض لان الاكثر اقرب الى الجمع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد
من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاشكال
وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على جعل المراد من العام المخصوص كالا يخفى لا ابان جواز

اى فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يمشى هذه اذا علم التخصيص فى الجملة فلو دار الامر بين التخصيص
لمخالفه يمكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك فى اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجرى بعض المذكورات فيه ايضا
مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسى والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك
نهى اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوى الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجمع فلا بد ان يبنى على
التجوز الاول ومن يلاحظ تبعية الارادة فلا بد ان يبنى على الثانى وكلك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل فى الاكثر فان المجوس
ليس فى جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك فى المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه
لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم قد يجرى ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى
اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع الاصولى فى جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكره فيما
نحن بصدده فالتحقيق فى الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولى
فى كلام المستدل وفى جوابنا هو المستحق الممكن الحصول المقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والتغافل عن ذلك انما هو الذى اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات
فحاصل جوابه مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام فى الخصوص هو العموم والخصوص وهو فى الكل موجود فما
الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفى المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر ومحصل
جوابنا ان الذى ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة فى جواز استعمال العام فى الخاص انما هو الاستعمال فى الجمع
القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة
الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط بشئ كما اشترط فى عكسه كون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل
وهو مساو فى الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد ومع ان استعمال اللفظ
الموضوع للكل فى الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقى وهو مفقود
فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجرى فى مثل العشرة ايضا واسما فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق
الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجىء وجواز ابقاء الجمع
القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجزئيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم و
الخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة فى الحقيقة هو مميزه
مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة وكذا الكلام فى الاعداد التى
مميزها فى صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكل فى الجزء فى ابقاء
وانما هو فى العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة فى ذلك المجاز انما هو
المشابهة لعدم تحقق الجزئية فى افراد العام وهى انما تتحقق فى كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه
منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التى لا يحتاج

الى البيان مصرح به فى كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علامة اتفاقى وما تراءى من الخلاف من كلام
بعضهم كالمحقق الكاظمى فى شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى
المشهور والمحقق البهائى فى حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تعبير العبارات من حيث الايجاز و
الاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثنى عشر وكل ذلك اختلاف فى اللفظ والا
فلا خلاف ولاصحاب هذا القول ايضا حجج اخرى واهية منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه
لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص وكانه لاجتماع جميع صفات الكمال الحاصلة فى كل واحد منهما
وصف الحافظية صار بمنزلة العام اولان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقلبون المتكلم
صار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد
الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه الخاصة
عن ائمتهم بطرق وعبر لوه والصواب فى الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه
فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد القى الله تعالى الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان
يكون ذلك على وجه الفرار والانهزام عن الحرب يكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحرب
على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب
فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعنى ابا سفيان وجيشه
وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع فى المحاورات
فى تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة فى الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا فى اوائل الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة فى
الجنس ومجاز فى غيره والقرينة فانما هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهنى وهو نظير
جاء رجل [illegible] عندى لا من قبيل جاءنى رجل فكما ان النكرة الطلاقية قد يراد بها مثل المعهود الذهنى [illegible] لنا وقلنا
فى المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهنى سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعانى الاربعة وتعين ذلك
بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة فى الجنس ومجازا فى غيره وقد استعمل فى ذلك مجازا للقرينة او قلنا بكونه حقيقة فى الجنس
واستعمل هنا فى الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلى فى الفرد
وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقى فى الخاص لا العام الاصولى وكيف كان فهو خارج
عن البحث احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل فى الجمع وانا قلنا ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة
بين الجمع والعام فى الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين وكلامه
بالفصل وفيه ان من يكون التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك فى الجمع المعرف ايضا وبحث التخصيص



جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكرناه وما سيجيء **قانون** اذا خص العام فهو حقيقة في الباقي او مجاز اقوال وقبل الخوض
في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات **الاولى** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادة
العلم بالمعاني بالوضع واستفادة العلم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى
واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها
بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من
الدلالة على معنى هنا احضاره وتصوره موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا
في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فتجمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء
المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل منه تفهيم
المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب
بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا على الارادة بمعنى ان المدلول
غالبا لا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون
المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو
الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة غاية الوضوح وحينئذ فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد كما
الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وانا ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ
للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذ تصوره ما يتبع بمجرد تصور اللفظ
فكيف يكون دلالته عليه وعدم جواز ارادة الاكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره
بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي
فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصوره ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ
بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد
عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ بتعيين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحدا
ما حققنا لك فتامل الكتاب وتبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالات
الى قيد الحيثية ولا باس بان نشير اليه وان كان نحو خروج عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق
التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى
وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون دلالة اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين باعتبار دلالته عليه من حيث
الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه
ينبه على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اورد عليه

توهم

ووجه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين ما
معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك
المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة اللفظ كما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية
على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق
واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد به ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان
لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة
وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون صادرة على وفق
قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه
مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد ارادة يتوهم
استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فاما يستعمل اللفظ
في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم
جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد
تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما فسرناه لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ
الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزء من جهة كون الجزء في ضمن الكل
فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم لما ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا
يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك
في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة ثم بما نقل ما مر من التحقيق فاللفظ
اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة
التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة
واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا
يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من
التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فتصدق كل منهما على الاخر لاستلزم
جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام لتنقيح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل
والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فتنتقض
بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له
وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة
التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة

على تمام الموضوع له انما هو تابع لجواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد به احد
معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في جواب سارق مستمر بالكر اذ مشتمل على قرى كثيرة لاحدها مسماة بالكر
فاذا اطلق الكر واريد به ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه
ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ثم ان جاز
ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لا يحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء لاحد
المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه احد المعنيين الآخر فهو مطابقي فقوله اذا اطلق على الجزء كان دلالته
عليه مطابقة الى آخر قلنا لا شك صدق فرد دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد
بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزء وهو ممنوع لما
ذكرنا وعما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللفظ الجارية
على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله
لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة
مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى غير واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد
كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء
بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ان كثيرا
من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بما هو لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث
لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي يتوقف على الارادة
وهي الدلالات المطابقيات والتضمني والالتزامي ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية
موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه يلزم
عدم وجود ما ذكره انه لا يتعدد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء فلا يظهر انها
مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه
فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فلعلهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك
فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها
ولا يلزم فيها التعدد لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا اذا
علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على
المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول تحقيق المقام
ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفايدة الوضع النوعي هو افادة

المعاني اشخاصها من تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة
حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في
الاعراب والتقديم والتأخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب
زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد
وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة النفي
والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفرد
ثانيها الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في
الثاني فمثل له علي عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل
الاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالحق افادته في المقامين
للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالته شرعية خلاف الظاهر لان
النبي كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل
الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد
الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي والصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لا يلزم استثناء الطهور
عن الصلوة لمحل الفرق فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه
يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقتران الطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء
يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات
المقصودة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم اتحاد جهة الحصر في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم الخلف
وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما
ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير
من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما
استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان الاستثناء منقطع او المراد الاخبار عن حال
المومن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المومن صيدا فقتله او حربيا
بسبب اختلاطه معهم ولا يحصل الخطاء فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة **ثالثها** اختلفوا
في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة
هو معناها الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد
فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتأخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة و

وحرف الاستثناء وبه قال الجاذ والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلاثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال
وسطها لبطلان القولين الاخرين كالرابع واما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو
مذهب الحنفية وهو خلاف المحقق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له على شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرج
عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا وايضا
فلو اشير الى عشرة مجتمعة مشخصة وقيل خذ هذه العشرة الا ثلاثة منه فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض
انه لا يخرج اشخاص الثلاثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق با
لمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت ان هذا كلام على ما ورد منه من لزوم التناقض وكيف
المناص عن ذلك على ما اخترت قلت واي اطلاك خاطرك عن حقيقة التخصيص ومع ما لبسا امره عليك بالبداء فانك
انا اردت من الاخراج في تعريف الاستثناء هو لو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم مع
الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاسناد ذات كما لو سها المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم
على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه
في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا يكون الجملة
الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب
التجوز في الجملة الاستثنائية كما لا يخفى وانا اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في
صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا نناقض ايضا وهو المراد في التخصيص بيانه ان القائل يسند الحكم اولا
بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر
بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب
احد في ان المراد بالاسد حقيقة غيره هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد وكاشف
عن ارادة الحيوان المفترس لا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا
للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي
اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو
متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة
عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراها من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في
الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به
المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه
الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع ادائه بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بما لا

ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال والثاني يريد
انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان يريد بجميع المتعدد وينسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة و
لا تناقض لان الكذب بحسب النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل نسبة ضد ان النسبة
تخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا وكيف النسبة المستفادة من الكلام ينفك
ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا ينافي على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من
النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار
من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصفها كلها والتسلسل لو
اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن
وهلم جرا وان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها
لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها
وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر فيلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج
كان من ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا
ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كان من مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم بجريه هذا القول
في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج
من سمع وعقل ودعوى قبح هذا التجوز باللفظ من حيث لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان
الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ والحال انه لا يعلم الا بالخارج او تصرف في الحكم والحال كما
ايه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك ولو اضفنا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك
بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه
هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب و
الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء
كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في
ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا
لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى
اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ومنع
دعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني
وبيانها انما هو تعيين مصحح اللفظ بل جعله صحيحا ايضا نعم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة من قبيل الخفيات كما
اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام

وقد تكلم المرام ان جعلنا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام
موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من ان نعتبر
في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي استشهد بالمساجد بدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره
ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرج منها الثلثة
وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا
بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب
والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني
مفردات الجملة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند
الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون
بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة
بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغيره ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع
المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم
اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت
الجارية الا نصفها مع عدم دلالته عليه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة
مضموما اليه الثلثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف
التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فان ذلك انما يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة وهو المتبادر منه كما حرره العضدي وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون الاستثناء مخصصا ايضا
كما لا يخفى وغير بل مذهب الجمهور الذي حررناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلث منه كما فهم العضدي
ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد
العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام **الرابعة**
الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه
واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل
وقيل بجواز المساوي والاكثر ونص على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل
في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحققون في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى
حد يقبح استثناؤه عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة وتسعين ومنها احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم

المخلصين

المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر
وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج
الغاوين في الاية الاولى هم المخلصون لعدم الواسطة وبما قررناه وجوزناه في وجه الاستدلال يظهر لك اندفاع
كل ما اورد عليه فلا نطيل بيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل جواز التساوي وقد يقرر الا
ستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان
كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان
الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى
منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة
واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا
ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع
العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما
في المستغرق الثالث قوله في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان في الكلام
في هذا المقام لم يستقص لبه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقه فيما فتح علي من مواهب الكريم المنعام ولكن لا ينفع
لما يرد من حيث على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من
العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثر من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام
في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين
المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلنا انا نمنع كون الاستثناء مخصصا والكلام في المبحث السابق انما كان في
التخصيص فلا يتم مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة وفيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
مخصصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى
هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز
استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما التحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه
الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما حررناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فهو
على مذهب المحققين وهو ما قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيد
ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان المركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قد يكون نوعية حقيقية كما
او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الخصة فالاستثناء مثلا تركيب
وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف الحقائق المفردة والقدر

الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيّناه في العلايق المجازية الاترى انهم يحكمون بان
الاستثناء المنقطع مجاز مع علمهم بان المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة
التبادر وبالعكس وهكذا وكذا القدر الذي ينبغي ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه
يكفي في ذلك اي الاخراج بكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه
اثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب
وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيّنا ان الاستعمال
اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق
الاستعمال نعم نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكونه ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما حصل فيه من العموم
بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الدليل دليل العدم لكون الوضع توقيفيا ومع فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج
اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهتها لافراده القليلة في
المغايرة في القصور وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعي التبادر فيما لو كان المخرج اقل
وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا
ولا منازع له مما يرى لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال العام فقد يقال ذلك في موضع التعجيز والتمليح ولو كان له علي عشرة
الا تسعة ونصفا لا عن قوله الا تسعة ونصفا وثلثا وثمانية مما ذكرناه ان المستثنى في معرض التقليل ان غالبا القليل
ان الغالب الوقوع في الاستثناء البدلي كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته
وضع الاستثناء وقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان الحق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من
المدلول ونقلة الاكثر انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو
محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى
في غير ما يستعمل فيه الاكثر كما بيناه اتفاقا فعلينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن
دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل الاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من باقي
الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث
انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف
لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي
وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد
ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض
الاصلي كالقليل الذي لا يعتني به وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لاهلية
مخصوص الاصناف فهي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بينا ان لو فرض ان الصنف

جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء ... امرنا فاقبل جاء
الاضياف لا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى الماة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء
او كونه حقيقة فان فتوى الاكثر بن لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال
الذمة بعنوان النص فيه ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالا
شتغال فمع قطع النظر عن اللفظ الدال على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع
واضح فلا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة الا تسعة لا يحكم باشتغال
الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيوخذ باول الكلام ويترك اللغو
ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يجيء على صفة الجوع لو اراد الاطعام
من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة ولا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا
فلما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال
عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريد كون
نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التعبير فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب
هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثر الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر اي لكثرة يعسر العلم بعدده والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية و
الاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في
الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيل الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة
ان خص بشرط او استثناء او صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص بلفظ متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله
ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه
وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول
القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عممتهم الطوال او خص
بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا اكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بني
تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني
وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة
وتمحلات والهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع تسليم امر التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام
على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة القصيرة مغايرة للهيئة المعتبرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا
رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا نادي التراكيب الحقيقية المعنى و

لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم في جواب فيظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها
واما قولك اكرم بني تميم الى الليل الى آخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص فيها ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام
المستفاد من الاطلاق وكذا الثاني ان دخلوا الدار يريد بالداخلين منهم والمثال المناسب للتخصيص المذكور اكرم الناس الى
ان يجتمعوا او يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ
مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد
بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة
سيما في المخصصات المتصلة كما نقلنا عن بان القول غير عن بعضهم ومما حققناه ثم يظهر انه لا يمكن ان يقال
ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه
او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي في حيز القول بكونه حقيقة في الباقي
مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول
الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول
في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فيمنع ذلك الا
قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم
كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما
صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة
العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد
الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى
الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك
في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وتمام ذكرنا ما يظهر
لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لامكان تا
المدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فيما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب
عن الثاني بالمنع من التبادر بلا قرينة وبعد تسليم التبادر بدونها لسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلوم
بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك
لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد
ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد ولعله يمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وفيما
الان لغيره صار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي

كون

كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب
فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الحيثية الاستثنائية حقيقة في المتصل لا يقتضي كون الاستثناء
حقيقة فيه لم يرد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان اللفظ العام مع
انضمام المخصص المتصل ليس هنا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص اذ لو كان كذلك لما بقي شيء يقيده المخصص فلا يكون
مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض مخصوصه بحسب
الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو
واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الآخر
ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الحيثية الاستثنائية ولفظ العام
اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد
وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم
بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما
مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم به ان الملازمة ان كل واحد من المذكورات
يفيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي الواو والنون واللام المنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل
غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انا ان ادعيت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم
حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان ادعيت ان المسلمون حقيقة في الجماعة و
المسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج
عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع
شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعي ومنقسم
الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى
كذلك كون وضع المفردات النوعي حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي
على ما اخترناه كون الحيثية الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد
الجنس بمعنى المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا
ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة
بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق فكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة
بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه يراد بكل
كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيناه سابقا فهو لا
يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات

المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية
على المفردات المستعملة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتعلقة بأجزاء مستعدة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها
وأجزائها فلا ريب أنه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وأما ما ادعاه بعض من أن
وهي المقيدات بباقي الأجزاء في كونها حقيقة على أجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه أول الدعوى
وأما دعوى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر لا يشكل
ومن هنا يظهر جواب من أراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي إذ الفرق واضح بين
المقيس والمقيس عليه ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس ولا معنى للقياس هنا في إثبات الوضع كما لا يخفى فإن الوضع
لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال إنه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع و
هو فيما نحن فيه أول الكلام بل الكلام في المثال الأخير وجعله مقيسا عليه ووجهه أن الخصم يفرق بين أسماء العدد
وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بأن الخصم لعله يقول في المثال
المذكور بأن المراد بالألف تمام المدلول وأن الإخراج وقع قبل الإسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة
أنه مبني على الفرق بين أسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجية التفصيل الثالث هو الحجة
التابعة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكل حجة التفصيل الرابع هو الحجة الثانية
وضعفها غني عن البيان وأما حجة القول الأخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي أراه اجتماع جهتي الحقيقة
والمجاز في اللفظ لأن تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها
وقصوره عما عداها تجوز في التجوز وضعفه ظاهر مما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فإن كان مجملا



من جميع الوجوه فحق الجميع مثل قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم وإن
كان إجماله في الجملة فحق قدر الإجمال مثل إلا بعض اليهود فلا إجمال في غير اليهود وأما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب
أصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا
ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في أقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا
عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة إلى الحربي بخلاف مثل السارق فإنه لا ينبئ عن الذي سرق إلى من يسرق ربع دينار
فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج إلى البيان كالمشركين قبل إخراج الذمي بخلاف
أقيموا الصلوة قبل إخراج الحائض لنا ظهورها في إرادة الباقي بحيث لا يتوقف أهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة
أخرى عليه غير المخصص ولذلك يذم العقلاء من نهى عبده فقال له المولى أكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا إذا ترك
إكرام غير زيد أيضا وأيضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى أنه كان يجب العمل على مقتضاه
في كل واحد من الأفراد وخرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي وأما ما ذكره بعضهم بأنه كان متناولا
للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فإن أراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولو بوهم البداء في المخصص إذا

التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وإن أراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما ذكرناه ولنا
أيضا احتجاج السلف من العلماء وأهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الإنكار وربما يستدل أيضا
بأنه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت إفادة العام لدخول الباقي موقوفة على إفادته للمخرج فلو كانت إفادته للمخرج أيضا
متوقفة على ذلك لزم الدور وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لأنه دور معية كالمتضايفين
احتج المنكر مطلقا بوجهين الأول أن حقيقة العموم غير مرادة والباقي أحد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال الحمل على
سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني أنه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الأول منع الإجمال وعدم المرجح إذ الأقربية إلى العام مرجح وعمدة مباحث الألفاظ على الظنون فكما أن
التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رأيت أسدا يرمي تبادر إلى الذهن معنى
الشجاع لا البخر ولا ريب أن العام المخصص بتمامه مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه الباقي لكونه أقرب
إلى الأصل المدلول ويكفي في المرجح ما ذكرنا من الأدلة مع أن الوقوع في كلام الحكيم أيضا يصرفه عن الإجمال لا بمعنى أنه
لا يقع المجمل في كلام الحكيم أبدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى أن الأصل والقاعدة أن لا يتكلم الحكيم إلا بما
يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل ووقوعه محمل كلامه على خلاف الظاهر إذا دل الدليل عليه والحمل على أقل الجمع كما ذكره
القائل به وإن كان يدفع الإجمال لكن الحمل على تمام الباقي أولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر
ولا قائل بإرادة غيرهما بالخصوص مضافا إلى ما سنذكره في بطلان ذلك القول أيضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني
هذا ولكن الإشكال في أنه مقتضى محل النزاع أن القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول
بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بأنه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام
في القانون السابق فإن الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة أو مجازا لأن كلا من الحقيقة والمجاز
ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول
بالحقيقة بأن مراد من قال إن العام المخصص حقيقة في الباقي أنه حقيقة فيه من حيث إنه أحد أبعاض العام لا أنه حقيقة
في الباقي من حيث إنه تمام الباقي فح يقال في الاستدلال إن تمام الباقي أحد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد
بأنه لا يجري على القول بكون الجموع اسما للباقي فكما لا يقول أحد أن السبعة اسم مثلا لهذا العدد فما دونها كذلك
لا ينبغي أن يجوز ذلك في عشرة الأمثلة ولا على القول بأن الإسناد وقع بعد الإخراج فإن المراد بلفظ العام هو معناها
الحقيقي الأصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا أحد الحقائق ولا على القول بأنه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول
السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فإن ظاهره أنه لم يطرأ عليه شيء إلا خروج ما أخرج المخصص
فلا يبقى إلا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي إلى الذهن فإنه لا معنى لسبق أحد الأبعاض
من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لأن هذا القول منهم ليس لأنه أحد أبعاض العام
كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لأنه هو عام فالظاهر أن النزاع هنا إنما هو على القول بمجازية لفظ العام

في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصّل بالمتّصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني
على ان المختصّ بالمنفصل مجاز دون المتّصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسألة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة
مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فانه ربما ابناء عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكذلك
ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه وتنظر من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات
بعد جميع افراد الباقي وان ابى بشكو لتعينه ايضا بحاصل الترديد انا ان قلنا بان العام يستعمل في معنى مجازي ويبتنى
على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية يجري فيه هذا الخلاف المذكور في هذا
القانون ومما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول لا انصاف انه اذا ذكر في الترديد لا يندفع التوجيه
المذكور لانه مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى
وكونه بعد اولى بل وكان متعددة ولو لم نطلع الا على التخصيص الاول فحينئذ ان التخصيصات حاصل عند السامع وان لا
وبيان ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فان المراد بالباقي ما
لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر فح فالعام محتمل لحقائق متعددة فاذا قامت
القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم صحة
هذا القسم من الحقيقة وتيسر ذلك تغير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث
الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال لا مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجاز بحروفه ومما ذكر
يتعدد بعد التامل على اجزاء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراده من قال ان عشرة الا ثلثة اسم السبعة لعله
كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجري الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل امرا
متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان
غير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما
كان افراد العام غير محصور ولحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي وبعد الاخراج
فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد
المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى لفظ العام بل انما يحصل بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذ لحظ الاسناد
بعد التعدد المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة فيجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصل
ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور وعدم الحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرءهما اجمال فقد يحتاج
الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين
فانه معرف ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة
على الظاهر كما بيّناه في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة
وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها

وهو موقوف على كون المجاز بين مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه
كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي
واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف فان المجاز قد يكون ظاهرا
وقد يكون غيره وفرع عليه التفصيل فتامل اقول ويظهر وجهه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق وافقنا
الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما انما الحاجة اليه
على فرض الاشتراك وتعدد المجاز وقد بيّنا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي ولاحتمال
ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل
على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل وتوضيح ما ذكرنا ان استدلالهم الثاني فانه لو
لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول وكان تكرارا ولغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز لحصل عدم
الظهور فهو اعم من ان يكون من قبل الحجية او من جهة احتمال الحقائق فح يصير العام في محتملات الباقي على القول با
لحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من
اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية فيقال للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول
وغيرها كما بيّناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم انه ههنا امر لا بد ان ينبه عليه وهو ان
كلام المستدل في اقل الجمع انه محل النزاع فيما لو كان المتكلم يعين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كالوفاء لكل البيعات
الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد الا من المتيقن
ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فانا الغالب لو وقع في كلام الحكيم
في التخصيصات ملاحظة النسبة في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم
ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم الا الى واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به ثم انه مثالا قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فان تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه
الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيخرج الاخراج
وهكذا لو كان الحرمة يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذا نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد ان يكون
الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال ولو
على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه ويجيء في القانون الاتي ايضا الاشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك
ضعف ما قد يعارض من ان قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بعينه ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك
ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الى ما دون جمع قريب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا و
لكني لم اجد في كلماتهم تنبيها على ما ذكرناه فانهم ذكروا احتجاج المفصّل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرناه ولم
يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان يفرض الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان

وان اعتمد المتصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجة حينئذ انما
ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة
وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور في الباقي
في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء وفي اكرم العلماء
ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم
هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحجية
الجارية والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف **قانون** الحق موافقا للاكثر بل ادعى عليه بعضهم
الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز ثم على المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل
القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بها حقيقة غواشي الاوهام وهي ان
الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال المخاطبين بخطاب النبي والائمة في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن
احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية المعينة
لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين منهم ما لا يعلمون من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم
الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان
المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال في كلام المعصوم
منهم لا بد ان يكون معهم بحيث لا يفهمون ولا يؤخرونه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه
بدون التخصيص فيما كان الوقت يقتضي التعميم والتخصيص لاحق وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت
توضيح الحال فشابههم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نحن فلم تصل الاخبار الينا في زمانهم وعلمهم
فهو ايضا لا يشمل الاخبار الموجودة عندنا فان ما كان من اسباب الاختلال والاشتباه حق فلا ريب انهم كانوا يشكون
فيما لو ورد اليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة
الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد
بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وبالجملة الحصر لنا في هذا الزمان في الرجوع الى الكتب واحاد الاحاديث الموجودة
بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا
بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد
الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلال لاجل طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما
ايدي الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة فادخلوا فيها ما ليس منهم فحصل في الاخبار التي وصلت الينا وجوه
من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكلفنا في اشتراط
العدالة وتحقيق معنى العدالة وعلم حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال



في المتن

في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل بل حصول القطع فيها الموجبة
لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن
وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف
اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد
غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من
الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والا
ستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن مختلفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض
بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود في جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء
منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم
انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار معمول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه من حديث
او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا
وراسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج
الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها
والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا
او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له شيء فان قلت
انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا
علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت لجريان الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له
فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة
التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام
لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اغلب موارد الخطر
المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المعارض وخبر لم يوجد له معارض لو فرض يطرد به الاستنباط في غاية الندرة
وان كان في اول الامر والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلطة بعض
كل واحد منها فلا بد من التفحص عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون
تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين
في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رايناه اولا هو من
هذا الباب لا يوجب العلم بعدم ذلك لان عدم وجدان الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة
مع امكان معرفتهما بعينهما وعلى ما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان

العام بعنوان شموله على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث
الذي يراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهذا
لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما
وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جميع الادلة المنسوبة
اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم
وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض
اعم من التناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا
وقد خص قوي احتمال وجود المعارض هنا وصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر
الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب
طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما
ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انا ان اردنا انه لا يجب الفحص عن
الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن لم يحتمل الا الايجاب وجوده حديث
اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه
فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة
بل ولا احتمال له بمعنى انه لا يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح
مسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لانه
دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فقد اختلط
البحثان لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خص
بالبحث دون سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته واحتماله
عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه
بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق
موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة
فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حدا لاشتهاره الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر
الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص
للحقيقة تصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ
محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا
يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع

افراد العام فاذا قيل جاءني العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة
ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل نحمله على حقيقته من هذه الجهة
بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت
المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت
امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتامل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية
الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء
التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل به وان فرض امكان الوصول
اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا للعبادات المركبة فتحصيل العلم
ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه مظنون فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان
بسيطا او كان هو نفس المركب فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات
غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار
فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن
فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في
البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه
من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في
الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا
يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على
العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما
فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد
بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين ان غاية
الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه
اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا لم يحصل
القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة فهمت ارادة البعض مجازا مع ما في
العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر
الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة فوجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول
القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول وامكان سائر الخلل في المتن والسند
وسائر كيفيات الدلالة لم نزل الى الان سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن

مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله
فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه
بعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته ثم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال
المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا ثم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن خاطبهم
وشافههم وقد يلينا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص عن كل واحد عما يمكن ان يصير
دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطا
عظيما وتبعه بعض افاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة
سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احد المتنازعين والمتباحثين في المسائل من اصحاب الائمة و
التابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكتا وتلقيا بالقبول
الثاني انتشار ادعاء الاجماع على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة
لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلاثة وهكذا والائمة كانوا
يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يأمر بالبحث عن المخصص ولا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم
بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت
الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل احد
منهم عن المخصص فرتبهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا انما في
جميع الافراد وكل خطاب الائمة بالنسبة الى المخاطبين فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد
العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع الحاجة وكل المتنازعين والمتباحثين
كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فما استدلال صاحبه بذلك كان يكفيه وذلك
لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير ذلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب
في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد وبه يندفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته
التفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص اذ بعد من ذلك لا ظنا ولا قطعا
لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه الخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح
بسبب الغلبة بل من جهة وطاوي وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتأمل حتى يتضح لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا
لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل ما رواه سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين
ع حيث اجاب عن اختلاف خطاب رسول الله ص وقد نحوها فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص و
عام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن والى ان قال
فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها

ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد
ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مأمورون بمعرفة العام
والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص ولحديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وعنه قال الصادق ع في رواية
داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان
لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على
الكتاب ولا ريب ان مواضع الكتاب وعدم مخالفتها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم
كما يستفاد من الاخبار فيستلزم من ذلك لزوم معرفة عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب
عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما
كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء المحتاجة
عن النصوص اكثر مما يحتاج فيه النص مما ابتلي به مما لم يذكروه في الكتب من الفروع وما يتجدد يوما فيوما الضعفاء
ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد ولو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم
تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات
اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواحد للاصل والاصلين من اصحاب
الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم
العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة في الاشياء وغيره وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك
وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر منها ان العمومات
الثابتة في الاصل والاصلين كانت بكارا لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات
الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على
ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا الا ان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر
من حال صاحب الاصل او الاصلين انه ظن بوجود خاص او معارض في سائر الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا
من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا
فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزماننا اصحاب الائمة ولعمري
ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم
امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح
اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان

الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي نفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب
والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا في انه هل هو صادق
فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت انما هو في فهم
المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي
عدم التثبت في خبر العدل مطلقا الا في نفي الكذب فقط لانا نقول نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب
بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل
فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل لزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم
العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع
عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة
الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتمال الحقيقة و
التبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو
بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا
في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا الاطلاق لا يبحث بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الاية دال
على الحاد مختص بها ومقيدا بها والا فلا ريب في صدقه على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن
العمل بهما مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب
وان وجب فيه من حيث انه معارض بخبر عدل اخر وعموما كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث اية النفر ووجه
الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنها ايضا مما مر
ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة
ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع
التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال
ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف ولا يشكل الامر بتفاوت مراتب الظنون
بل بتفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير ميسر غالبا وما امكن تحصيله
فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوبوه في كتب
الاخبار لكل مطلب وكل ما ظن وجود ما لعله يتعلق بالمسئلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان يلاحظ
ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة لما يتعلق في احكام الطهارة وغسل الثياب ويلاحظ كتاب الصوم لما يتعلق
في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وفقنا الله لان نتتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة
مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك علامة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة



محمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة كتب الفقه سيما الاستدلالية
منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما مع
ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب
الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكل الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد **المقصد**
الثالث فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو
او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به وانما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام
في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في
رجوعه الى الجميع وعن العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد ره الى
انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان
موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها
ولا يثبت في غيرها كقول الحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي
وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محل الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك
ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها فالتصادق في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك
بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم
من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند الحنفية لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة
وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما فقد الادلة او الاجمال الناشئ
عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم
العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند
السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني ره حيث نفى الاشكال في موافقة القولين
الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به
دالة عليه ودلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اقوى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها و
الا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتعبوا في المسئلة الى
اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة
ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اوفق وادل ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه
لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من
الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة
فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم

لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان
الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال الارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات
الغير المخصصة باحتمال الارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص
غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس في المسئلة من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد
الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص حتى
مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة
عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة اختار موضع مقايسة ما نحن فيه
بمبحث البحث عن المخصص ومقايسته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم
لانه لا ظهور عليه انه اريد من الجملة المعنى الذي لا يوجب تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لا يوجب تعميم ما سوى الاخيرة
والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم
ان اللفظ حقيقة في معنيين لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حجيتها الاصلية حتى يعرض عن حال المعارض
واساس الاصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الا
موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد
لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر
الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال
بتعقيبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك
اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه رده بعض المحققين باختياره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منا مختصر
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او
الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد و
احمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص المتصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر
وان تصور معنى عاما كليا له جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او
الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول
الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات فانها مثل فاعل لذات قام به الفعل و
المراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع
فعال ومفعال للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها
والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فليتدبر فانه من

مثلا لوحظ في وضعها معنى عام شمولي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك
المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث
الجمع لان الافعال الثلاثة فانها باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له
عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل
الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع
فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة يشتق انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد
من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدؤه فلفظ الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب
وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور
حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يشتق من ذلك
الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الجملة الخاصة
فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدؤه ما يشتق منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الى اخره فقد تصور
الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الجملة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا
الجنس من اللفظ وهو ما يبنى على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول
هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا
المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الجملة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب
والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الجملة او اللفظ بواسطة الجملة فالجملة من حيث هي
لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن
قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة
الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع
النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من
الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيهما تصور المعنى الكلي و
وضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي
المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع
بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب والقتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوها
وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الجملة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانما وضع لفظا
كليا متعلقا بالمعنى كلي منطقي وكما يتحقق كلي اللفظ في مثل ضارب فكذلك يتحقق كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا

يستلزم ذلك وضعه جزئيا للمعنى الجزئي بل لفظ ضارب من حيث انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع عن ان قام به الضرب
من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك التجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب لانه
انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي
للمعنى الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان نحو ضعيف معلوم بوضع كل واحد مما كان على هذه
الهيئة من الالفاظ ثم انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به ممن وضع تلك
الالفاظ على تلك المعاني فهيهنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى
كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكروه من ملاحظة
المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات مما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان
يوضع لجميعها لفظ واحد وكذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل ذي وتي وذه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما آلة
لشتات الجزئيات و فيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب بعينه معنى وقاتل بعينه معنى آخر وهكذا فلا فائدة في
تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم ان مرده بعد ذلك ابطال
المقدمة المتقدمة مبني قوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له خصوصيات
الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى
ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات
ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة
الاخر الى الاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا الفوارس اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود
الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب واشتهر بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما
ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الا...
ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف المحل كما تقول اضف بني تميم واخلع عليهم الا الابعد او الا الاهد انهم لا بد ذلك
اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل
النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا للكل لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال
في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن
الحكم بالصلاحية اذ لا يحتمل ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما
اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث غير خفي عن اعتبار الاشتراك
في الصلاحية كما لا يخفى مما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يخرج من باب الموضوع له بالوضع
العام وان فرض المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد
واحد في كل من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث

لزوم

لزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد
لا صلاحية لفظه لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في غيرها والاخر للجميع بحيث لا يجوز
استعماله في الاخيرة فقط لا يتم ما يتوهم ان يقال لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته
في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في
تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والمجيب ايضا فرض صلاحية
الاشتراك في هذه الصورة فقط وغرضه من الرد على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا
لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه
اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل
اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو رده وان انعيت بالنظر
في المتعقب الذي هو واسل باس المخصوص لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم يبينه امر الى الانظار
في الارتباط او المتهم هو فكري القاصر والله ولي التوفيق والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع
ادوات الاستثناء للاخراج بشيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من افراد
موضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار
النسبة وهو معنى حرفي وفي الاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى
الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج كليا
كما لا يخفى والحاصل ان المتبادر في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصيات
خاصة بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد
للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجامع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة فقط حقيقة لا بمعنى
انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه في
غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحروف والهيئات وما في حكمها كما حققناه وبيناه في مسئلة
استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التأمل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون نحو
فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل
موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يتوهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا
ارادة المجموع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان الاخراج لواحد من
كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لمفرد ما ونجد المخاطب في الخيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه عن
المفردية فلا يتوجه ان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان حتى يتأتى

ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب علمائي الا واحدا
منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكون الاخراج واحدا من المجموع الثالث ان نجعل قول
القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجازا وخروجا عن الاصل لا يصار
اليه الا بدليل وايضا نجعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا
الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو
خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فلا بد
فيه من مجازات ثم اذا اتضح هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون لكل من المستثنى
منه والاستثناء والمستثنى وحدة فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله
ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على
سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل
هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القريب رجحان الاخيرة فيتم
اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف
الوضع والاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع
الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الجملة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة
ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعها
لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم وغيره هو انه يقول ان الواضع تعقل معنى
الاخراج عن المتعددة بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى
العام المتصور ما يصدق على الاخراج عن المتعدد والواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد
المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوع بازائها
يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في
التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئيات ذلك المعنى
العام المتصور لا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات مأولة بالواحد
مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات الموضوع بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على
ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر
من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة
على التبادل من لفظ رجل لكونه وضعه وضعا لها على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب علمائي والق اصدقائي
الا واحدا الا الاخراج واحدا اما من العلماء او من الاصدقاء واما خصوص الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل

القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج
وانا ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل لمنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة
ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو
مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية فيستلزم جواز
استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا
دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة فظهر ما ذكرناه في مبحث
المشترك والاطلاق ايضا قيد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا
بشرط عدمها فان الكلام على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد
ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سبق في نقل ادلتهم
احتج السيد رضي الله عنه بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة
او الجميع وهو مدفوع بانه يجري على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل [illegible] جاءني رجل
بالامس عندي فيحسن ان تقول من الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعماله في الصورة
المفروضة في الاخراج عن الكل تارة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله
مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان
الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة لا يليق بالذكر اقويها امور ثلاثة الاول
ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد فلو ورد على جملتين احدهما ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب
اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذلك
ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة او مغايرة ما او وجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم
ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا
اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه منع ما تقدم
من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات مع ان النزاع موجود فيه ايضا الثالث ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل
وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز
في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبان كونه ليس شرطا ان الظاهر من الشرط هو التعليق وكان
ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المحاورات المطلوع بفعلها وانما يذكر
ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان ان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله تعالى وارادته وقد يقال انه من جهة التيمن

الامر لا يفوت المقصود بالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا ان شاء الله فهو جازم
في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع
شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قول السيد حججت وزرت ان شاء
الله تعالى مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا ويريد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يريد طلبا فان المراد ليس
انهما مقبولان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية
ان حصولهما انما كان بمشية الله تعالى وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء
من ادواته ولو تكلف متأول الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله تعالى فغير الكلام
في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو
اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسبب مثل ان يسأل
عمن جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد فقال نعم فيقول ان شاء الله تعالى انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا
ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم ان لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع
ان ذلك مسألة لغوية واعتقاد الاجماع على انه اراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى
الجميع شطط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم
على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم
بالرجوع الى البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه
ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما توجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم
عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي
هو مقتضى الحقيقة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي ب
الوضع الحكم نعم يتم هذا الكلام القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات
كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انا ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد بثبات بعض
او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف
على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو موهوم لما فيه من منع الغلبة جزما نوقش بقواعد الاصول وقد اشرنا في مبحث
معنى الشاذ والنادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما يحصل التوقف في ترجيح المجاز
الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال المشترك في بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته بان يبادر
الذهن الى انها منه عند الاطلاق ولم نقف على قائل بحمل المشترك على الاخطر الغالب في جانب المجاز ونرجح على الحقيقة
او التوقف في ترجيح هو لاحتمال لحصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين
مثلا في الباصرة وكالباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في

المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك
احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل
انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل
في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط اذ لا غرض للواضع في تخصيص التوطئة على جواز الخروج عن
الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية
لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفة ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام
ارادة العموم وارادة العموم لو ارادوا الاستثناء مستلزم للانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء
مخالف للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم تحكم مما يقتضي الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له ففيه ان
الاستصحاب فيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة
العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته
منافيا له وموجبا لرده ويمشي في المسائل الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يحكم
السامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحقق اللزوم على كلا التقديرين
فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن
تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان فيها
التناقض فوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو
مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما تحققه في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد
القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى
هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف
الحكم الاول جملة خبرا او انشاء بخلاف ظاهره سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين فكان
ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد
وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما علق بمتعدد خاص واما الوارد عقيب جمل متعددة محتمل التعلق
ولم يعلم تعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بها كلها ومن صرف كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير
باب الجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه بواحد من المتعددات لا ازيد منها لانه مقتضى الاصل
عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك

بالاولوية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الحد بالتوبة لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فاسد
لاد ليس انه من جهة الواضع وكل تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع الحد بالتوبة غير بعيد ايضا بل انما هو من جهة الاقوى
ونحوها ففيها مقامات ثلاثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض لجعل تعقيب ان
عدم سماع الاستثناء المنفصل عن التلفظ انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثل
فاصل ونحوه الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح
وارد في كلام الفصحاء لكنه يحصل الاجمال حينئذ مثل المجملات فلا بد لرفع القبيح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة من الارجاع الى الكل العمومات والتمسك في نفيه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة انما هو
للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة الحكم الاول في الاستثناء صار سببا
للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار
مثلا صار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الحد بالتوبة لما ذكرنا في التقرير الاول ونجريه والفرق
بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة مخصصة
بالحقيقة وانا نقول هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته
مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة يجب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون
بالتخصيص وقد يكون بغيره فتخلف التقريران مفهوما وان اتحدا مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ
حقيقي واما بيانه في مخالفة الاستصحاب فهو غلط محض ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البداني وهو
خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع
هذا التقرير فانه لا يمنع ظهور الارادة وان نجبر بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في
معناها الحقيقي ويبادي بذلك العلم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء
احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل موجود والاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير
مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف الاصل
الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في
شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث
السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء
ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل بعد تمام الكلام النحوي وان
لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمتبادر في صحة الفهم هو الاول وان كان المتكلم يحسن في جعل اللواحق مربوطا با
لسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة
حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذ ليس المنافي في تمام

الكلام

الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للمتفرس ظن جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله
فما لم يقع الفراغ لم ينجر الى الحكم ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض في مقال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حين
تحقق الفراغ وينتفي احتمال الغيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص
كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب
منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة فليس كل عموم مواطن الاصل البراءة حتى يقال
انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان
ما ذكره المستدل فيه ان التعيين احد الافراد واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا يدل بل
ما اخترناه في المسالة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي
ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وان حق الناس لا يسقط
بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية
بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن التلفظ الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع
ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر
مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول
واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد ولجعل اختيار الشيء الثاني
ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيامها
معنى الاستثناء بها لان العامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن
ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من
اجتهاده لا من نقله كان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ودرايته مع انه معارض بما نقل عنه من تجويز نحو قام زيد
وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا يجوز
الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز الخلو
عن الضمير ولا تخصيص لاحدهما فيتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقال انهما كالكلمة الواحدة
وهو مز مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه
ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات
اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الجمل المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون
مجازا على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال المعهود لحذو حذوهم ولا يمكنهم دفع ذلك الا ان

الاعتماد مع كل من الجمل من جهة انه نفس التجوز الذي ذهب اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع
للاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاعتماد مع كل واحد فالاعتماد
خلاف ما تقول لو يجب التجوز عنه على القول بالمجاز بل ايضا ثم ان تصحيح التجوز بان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد
لا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء الاخراج عن كل واحد كما لا
يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس
يتقرب بان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن
الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية المجتنبة ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل
في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة مهملة تشترك
بينهما وبين غيرهما ايضا من شفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما
نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه
وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الا
ستدلال لاقتضى الخروج في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضرب غلماني الا ثلثة الا واحدا
كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في
الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن لا اتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد
الى غير الاخير وايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل
ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فان الكلام بعد استثناء الثلثة اقرار
بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ايضا
فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني
لغوا وحجة القول بالوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء يرجح احد الاحوال عنده ثم المسألة اذا احطت خبرا
بما ذكرنا فقد رجع على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات وان الكلام فيهما واحد فلا حاجة الى الاعادة قانون
اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص العام وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات
فعلى الاول يخصص المتربصات بهن وعلى الثاني يعم البائنات ايضا وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان
واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد
اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره



خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم
التخصيص يستلزم للاستخدام ولان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاستخدام وقد يجاب
عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا استخدام فالامر يتردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاستخدام ولا ترجيح للتخصيص
على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد بالتجوز المجاز
من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تخصيص ضمنه
في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان تصغير الجمع لا عبرة لا ولي التمسك به ترجيح التخصيص على مطلق المجاز
وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد
المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو
مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وعبارة الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو
المتبادر فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر
مقدمتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه
حقيقة له او المراد منه خصوصا وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام والموضوع له فيها
كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب
وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة و
كذا اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم
الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير
الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في
المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام
او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وعوده على مقتضاه ح واما اذا كان
المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فمقتضى
ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة
على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في
غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجاز
في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع
الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر
الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة لظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال
عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن

الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يخصصه
مخصصا له وربما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى تلك التوقف عن الحكم بارادة
الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز وفيه ان البحث عن
المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصل
الحقيقة يقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وقابلية التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتحقق وبعد التفحص
التأمل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة
وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو الظن بالتخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به
كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص بالنص وجهل آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون
السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وجرى الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقف
العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص لو افرق وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا
من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة
بما نحن فيه انه اذا ابتدئ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل
العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا فح المطلقات ايضا ظاهرة
في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مخصوص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان الذي
اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فيحصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص
العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا
للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن التطبيق بين قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون
مخصصا بما يناسبه ظاهرا بان يحمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية
اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل **الثالثة** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند
وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى
السؤال اليه في الدلالة على معناه اما الدلالة وباعتبار الوضع كقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف
فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قول لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهمون منه بقرينة الجواب
يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا لغة ومساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان
فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالة على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السائل
من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقال في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور
الخيل زكوة او ليس في اناث زكوة فان الاناث لما كانت محل النمو فعدم اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى

ومن نفيها في الاناث ينتفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور
ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين
واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما
غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه
كما هو مختار المحققين انه العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص
للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل
العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك
ذلك للعالم بتتبع الآثار وكلام الاخيار واحتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال
وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا ينافي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو
كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم
جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة
مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة سبب
ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص و
غير ذلك من الفوائد وبانه لو حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث
بالتغدي عنده فقط ولو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل



على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم
على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثر انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف
دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف
واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات
اقول وفي اوضاع المجيبين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك
لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتنافيهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى
الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف
بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح
بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر
المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك
التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير

من تأويل احدهما او تعطيلها باجماع العلماء فاذا لم يتمكن من ذلك او لم يظهر له وجهه فيرجع الى العمل بهذا الحديث
انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهرين او نحو ذلك فلا بد لك
من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما
على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض الاخر ان كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التنافي
في ضمنه بخصوصه او الاجماع على عدمه فيرجع الى الترجيحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مقدم
على ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا
قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة و
في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فلا مناص عن هذا
الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال في
المقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك
والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتنافيين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن
حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا
ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في
ارجاع التأويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او
بالمجاز الذي يقع في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة
الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذا بان يكون موجودة في اللفظ ومقارنة معها او كاشفة
عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذا معنى
ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة
للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل
بالدليلين في الجملة اما في الخاص فحقيقة واما في العام فمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص
المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وقد وقع به اشارات من كلام
الشارع ايضا بان في كلامهم عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين
وذلك يحصل من المتنافيين مثل ان ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان
الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين وتجوز
لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة
وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يحصل الشهرة بين الاصحاب قرينة على

انهما لما كانتا مقترنتين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار وقد مر واوضح مثل
الاخبار الواردة في ان العاري يصلي تماما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة
محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل
واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التأويل بلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا
ورد بلفظ الامر في شيء ولو بلفظ النهي في ذلك بعينه يحمل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية
ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك
بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان
المجاز هو المعنى الذي افهمته القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب
فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع
والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل
فالتحقيق في جواب حجة الخصم مع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات
وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بيناه بل لانا نفهمهما
مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى المرجح
باعتبار المواجهة لحصل في المفهوم ظن اقوى من العام مخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن
الى القران ومحط نظر الاصولي وهو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن ولا مع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر
في ارجاع التأويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او ابقائهما معا مع التساوي والامكان والتخيير بينهما ايضا
فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه وتأويله عن حقيقته واما مع كون العام
اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو
شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من انا نعقله عند الا نوجب
المراد والتسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان
ذلك بابقاء العام على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على الترجيح مع وجود المرجح في احد الطرفين
وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز ولا يجوز التجوز في الطرف الاخر فيرجع مآل الكلام حينئذ
الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى
الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد واشباههما ايضا في الحقيقة ترجيح الى الاثبات
والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان العمل
بان التخصيص مثلا بحت نفيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان المخالفة انما هو في بعض مدلول
العام ونقض الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا

يحتمل ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات
في الكل اصح في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما وتشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة
وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب انشاء الله وقد ذكر المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب
لان يكون العمل باحدهما وترك الظاهر الاخر وحقيقته او ترك الظاهر فيهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على
ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا
ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فما يمكن تاويل هنا اللفظ بمعنى احتمال يتنزل عليه المخالف
ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن ثم نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع
ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم نجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ
في بعض لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ
الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المخالف
على احتمال بعيد بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر
قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه
وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان
يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص
وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يتم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة
من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب
ترجيح المرجوح فانه حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح
القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما انهم يعتبرون ذلك في القانون
الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى
الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ غاية ما هو المتيقن في العمل من ذلك
الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما
وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب فلا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات



قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جواز تخصيصه بخبر
الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بمنفصل قبله فيجوز وبمتصل
قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على
استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف
بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمال

دوهي

ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغي بالمرة وبعد ما خصص
لك ما يتفاوت بظهور ... لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا حينئذ ومع ذلك فنقول انه يعمل به في كل الخاص
انه يريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فيحصل الجمع بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص
مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص
ونفس الخاص وهو ملغى بالجمع حينئذ فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا في ما
واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا من المجاز المرادف في نفس الامر كلها يرجح الاختيار
تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف واحتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي
لعدم مقاومته له وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ به وهو باطل اما الملازمة فلان النسخ تخصيص في الازمان كما هو في الافراد
التخصيص ولان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاجماع
والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي
الدلالة فتعارضا ولكل قوة من وجه فتساويا وبعد تعارضهما فيجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس قطعي
الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز اذ غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص
فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك
في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو ان الظنين تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز
واشهر العرفي رجحنا التخصيص واما التساوي فلان المعتبر في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة الا من حيث
والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو
قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في
الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران
قطعية الحاجة مرارا انما هو بالنسبة الى من توجه اليه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في حكمها مخصوصة بالحاضرين كما
تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر وقد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير الظاهر
ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران
القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت
مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم يكن مقترنة ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في
التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين باي شيء كان فلا ريب في ان تكليفنا
بما نظن انه مراده بدل العلم وبما ذكر يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر لخلافه
فيحصل من ذلك قوة لتوهم في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فعليها القدح الاخبار ونحو
والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنع

ثم اجتماع ظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما
كان هنا لعام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب حجة عامة فيما ثبت من الاخبار الخاصة مما
يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حجة
في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وكل العام المخصص الى سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد بل يؤدي
المنع من العمل بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب ولا اقل من مخالفته لاصل البراءة
الثابتة من نص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع احوال السلف من
العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف ما ذكر مما لم يذكر
من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان الخبر
الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت انا الاخبار الكثيرة وقد ورد بان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او
فاضربوه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مخالفة معارضة
بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على الاطلاق غير معمول بها
مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يحتمل شموله للبعض ايضا لكنها مخصصة بذلك
بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد
ان الخاص انما يقدم على العام مع المعارضة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
الاية وايضا قوله وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر
بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم
جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاؤه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاسناد لا يقال
الاخبار لا تقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها مجردة او مخصوصة
بصورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي يعبد
هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الاوامر لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع على عدم
في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ كما هو واضح مضافا الى حقيقة التخصيص وفيه تمسك في ابداء الفرق بان
التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث
الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فلدفع حصوله يكفي عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياج
في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله وافعاله ولا يصدق عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم
احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود
بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان الخاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ
حمله على النسخ او التخصيص وانهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم اقلية بالنسبة الى الاخر لا يوجب

فهم

فهم من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وعما
يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا
بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا يظهر بذلك الا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا
في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من غير ظهر فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا فان تم انا يريد
بمجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم
في بعض الازمان مجازا ولكن لا خفاء في الفرق بذلك يشكل الحج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص
ظني والعام قطعي في الدلالة او ما اجمع ظهوره وضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند
الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة
الثانية بعيد او الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية
انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجية الموقوف تصادم ادلة
الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان
يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم العام او تجهل تاريخهما وان كان تاريخهما معلوما فتقدمه اقسام اربعة واعلم ان
مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوع
لهذا المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة
في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد يرى بعضهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا
للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر
من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل
انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي تقدمه على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية بنى العام على الخاص اتفاقا
على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ كما يمكن بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر يلزم تساقطهما
وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي
من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما
على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد
فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا
هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا تشهد له
ومنشا اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية
واستخبر بانهما مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد التي ذكرها ان المحقق الخوانساري
استدل في هذه المسالة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بانه عادة الكامل والمتوقف عنهما يحتاج الى ان يبينهما عموما

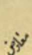
في بيان العام والخاص المتنافيين الظاهر

من وجه ووجه، لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا
في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون
بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان حينئذ التبليغ لا
للاية المخصصة وبانه بيان مخصص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمجرد
اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض
افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كونه مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اقوى من المقامين كما لا يخفى هذا على
مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فهم يجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص
المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى
تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم تبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد
الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم و
اخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك
ولا على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام
الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب وغيره لا يصير حجة على احد واما المخصصون فمثل العلامة في تب
وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء وباية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص
المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القرء مطلقا ومنها ايضا ما استشهد به
صاحب المعالم في حواشيه على كلامه من تحقق الاشارة اليه والى دلالة الاية على المطلوب بوجه وبالجملة فالاصح
تحمل موضوع هذا القانون العقد المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول
القسم الاول وهو ما علم اقترانها وهو قد يتصور في القول والفعل والفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين
من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحكمية فبناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن
بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتنافيان الا ان يرجح
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم
فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما تقرر من ان الفهم العرفي والرجحان النفسي لا مرية في الشيوع والغلبة ولاحتمال التجوز
في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث مع قطع
ملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص
في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن التنازع ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على
الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص

ثم

مرجحية ما ذكرنا سابقا **القسم الثاني** وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما
ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد
يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل
لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال لو ورد بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة
للكتاب والاخبار النبوية رأسا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويمكن دفعه بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان
هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هي عن زمان العام
فان الائمة حاكون عن النبي لا مؤسسون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات تاخر الخاص من حيث انه ناسخ
متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ثابتة
الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفاءه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ
فليكن بالجواز الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن اشكال لزوم
تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ويفسرون ما وقع في زمانه ويبينون ما
اراد الله تعالى في كتابه وما امر النبي من نشر مجاراتهم مع الامة حال التقية مع مقلديه وقد اشار الى بعض
ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم لو فعل هذا فلو فرض ان احدا من رواة سمع العام
من امام ولم يسمع الخاص منه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان
يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة لزوم غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام
ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وقد اجيب بان الزمان ونهايته ايضا قد يكون
من غير جهة النسخ فليتفهم ذلك فان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت
العمل او يجعلهما كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه **القسم الثالث** وهو ما علم تقدم الخاص
فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص
لنا رجحان التخصيص كما مر وترجيح الراجح واجب ويستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء
الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به مطلقا وان كان بعده فالتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا
على اعتبار التخصيص لامكانه بغيره وان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره
وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من
التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام واعتبرنا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة
بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى
الترجيح من جهة قوة الدلالة لا بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه سابقا ولا باس به ويرد على ما

العام الا ان الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور التعارض وهو
ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتأمل انتهى واقل
افراده مما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان نصا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي
عام وظاهر في معناه لا قطعي وحينئذ فالحاصل المدعى افراده بل لو كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك
شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك واشتهر بينهم اعتبارا او الا فلا وجه لجعل التعارض
بين العام والخاص المطلقين من بعض صور التعارض ثم ايضا انه بل هو الاغلب واما ما افاد من ان مقتضى
الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من وجه ايضا
له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان
عمومية الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه بالاصل
دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير
التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي
في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه **الاول** ان قول القائل
زيد اثم لا تقتلوا المشركين ثم يقال ان يقول لا تقتل زيدا او لا عمروا او لا بكرا الى ان يخرج الافراد ولا شك ان هذا ناسخ
فكذا ما يشابهه وجوابه المنع عن التساوي فان التخصيص مع التخصيص خلافه ما اذا كان بلفظ العام واحتمال
غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص **الثاني** ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه
وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية متأخر من العام
فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية
متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وصفا من حيث الذات **الصورة الرابعة** وهو جهل التاريخ والمعروف من
مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص
اما من جهة كونه ناسخا لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات
اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث
السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام و
الخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة
جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد
وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال
في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو



معارض

معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان يقال ان يعمم القول
بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص
وغلبته ورجحانه المتقدم بيانه يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا
النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وانما
لم يجعل التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد
فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لتردد الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا
الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا غير ظاهر لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث
انه ناسخ بل غاية توضيحهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملة الائمة بما نزل في الكتاب وسنته نعم هم وقبح القول
ان هذه الاية ينسخ بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت بالاخبار منهم شيء فانما يثبت به حال ما وقع في زمان الرسول
واما الاخبار النبوية فقليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ان تاريخ نزول اياته مضبوط لا اختلاف
وذلك في الجمع محل نظر **الباب الرابع** في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل
على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي
الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي و
المعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني
في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية
بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص
وان التحقيق امكان الاعتبارين وحصر الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات ولعل ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم
في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر ما فيه
مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع فح نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق
ورقبة في اعتق رقبة مطلق وكذلك الماء في خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء وكل ضم ولا ضر في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه
المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك
وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول
على رقبة دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة
والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول
من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فيجيء ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص و

الباب الرابع في المطلق والمقيد

الفرق بين القطع والظن وعدمه واقسام معلومية التاريخ ومجهوليته وغير ذلك يجري فيهما ايضا وتحقيق هذا
المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين او
ان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكرم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا
اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على
اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة
والعمل بالقياس وقد منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والحق انه مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او
مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما والا
فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق
فما الملك حالكونهما مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم
العتق فح يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل لا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف
اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب
النسخ والحق انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم
تقدم المطلق فيكون ناسخا فهيهنا مسئلتان الاولى وجوب حمل اللفظ المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا
لا نسخا اما على المقام الاول فنظيره امر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف
فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا
بما ذكرنا واعترض على هذا المنع ضعيف بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في
قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فتكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه
على الوجوب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا لكثيرين فانه كان
مستفادا من الامر المطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرناه لتبادر التخيير
وقد يدفع ثانيهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه
ليس مجازا مطلقا بل هو حقيقة كما صرح به وفيه انه ان اريد بذلك بمجرد هذه الملاحظة لا كونه مستعملا فيه
بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان
ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه ح وان لم يتعين عند المخاطب
فقد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من
اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم من الحكيم ولو وقع مثل ذلك وحصل العلم

بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب
المجمل فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر من لم يكون المقيد والخاص بيانا للمطلق و
العام وتفسيرهم المجمل بما لم يظهر دلالته الظاهر فعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام
في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل
الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة
المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه
الا بالاتيان بالمقيد واتمام كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا
فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف
به هل هو المطلق او المقيد وليس هيهنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان المطلق الموجود في
ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون لزوم احدهما عن
بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ايكال يجوز حتى يحصل ذلك وظهر المطلق وذلك لان مدلول
المطلق ليس حصر العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع
الاترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق و
الا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لزم تخلف
عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي
مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف ولزوم الخروج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان
اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين على التخيير وكان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الجنس
الشايع او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه حصر العمل باي
فرد كان منه وانه كان يقتضيه حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي
فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد
والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان
من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في المعين بل هو الظاهر
اكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا او قرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان
كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة للمخاطب التعيين مقصودا فيه من الشارع
سواء قدر ذكر التعيين او قدر غيره وسواء كان في صورة الاخبار كقوله احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان
كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يتفق ذلك في الحكم

مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما وضل استعمال
وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود
بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل
رجل اذا اراد قود امه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باعتبار انه يدل على
ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو
قيل بعد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى ان جاء مؤمن آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا
للمطلق فمن خبط القائل خبطا عظيما او اختلط عليه الامر فلا تغفل قوله الا ترى انه مع ورود المقيد هنا لا يحمل
لا شك في ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله ولا لزم حصول
المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا او فيه تجاهل هو عين التحقيق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما
هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وما يحمل
رقبة وان كانت دالة على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال
له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وضع له
المطلق بمعنى الكلي ثم ان هيهنا كلاما من المحقق البهائي ره في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قد يجاب
ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة
مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض والجواب انه مفهوم الصفة
اما ان يكون في مقابله مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم الفقيه والثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم
الحكم بمجيء العالم الغير بمجيء الجاهل الا اذا دلت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على انه مفهوم الصفة
فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها
مطلق لتواضعهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين
بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان
الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلانه مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير
المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة الاحتمال المنطوق
لا المفهوم فان المطلوب لما كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان
كان مطلق الطبيعة فقيد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا ينبغي طلب حتى يحصل
الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا لغوا فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق
على المقيد واما اولا قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب

عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحده المطلوب
مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين
في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل
ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك ترى بعضهم متفقين في عدم وجوب حمل العام
على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب فيرد انه يتم من قول الشافعي
بالجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب
النهاية لالاحظ وايضا التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا للجمع
موارد المفهوم كالخصاص لا بما نحن فيه وان قيل انه بملاحظة الحصر فايدة القيد في اعتبار المفهوم ممنوع لانحصار
فيما نحن فيه اذ التأسيس يحصل بالحمل على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع
بعد الحظر وقد تبين التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام
العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان
الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد ولنحو من ثم لا يكون
المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنا
باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا قبله وهو موضع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة
ولا يلزم منه شيء الا تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بورود تقييد المقيد
فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة تقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض
على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول
الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع الثالث وهو ما
كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله ع في كفارة الظهار لا تعتق
مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم
بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر ومع تقييده فذلك بعدم قصد الاستغراق بل حمله من العهد الذهني
واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل لاحتمال عدم قصده الى الاستغراق
ويكفي للامتثال ترك عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد
المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كافرا او حكم هذه المسئلة يتم مع اعتبار مفهوم الصفة
اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة
الماهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال

مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم انه يحصل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور
ولان اللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد
من ان معناه حرام فتبيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق
له مع وصف كونه مجملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن
فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره
اذ البيان انما يحصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه
مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء غير ان هذا الصنع بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه
فبالضرورة لا بد ان يكون المراد من هذا المثال بل كل غير هذا انه يصح ما ذكره لو لم يخرج النهي عن معناه الى معنى اثبات
مثل ان يراد منه ابو علي ان يعتق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكتفى في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره
لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك
بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان دائم
فرد ما بعد النهي يفيد العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعتق حينئذ كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بان
بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عدا هم من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما
لمكاتب حا لغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يرجع
ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج
عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان
اتفاقهم على ذلك مبني على ما هو المشهور والاصل الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع
بحمل المطلق على المقيد للنهي الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل
العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده ما الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان
ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل الا في ثبوت الا
قسام المتصور فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع منه مطلقا وعن
اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وهو مذهب لا يليق بالذكي
والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

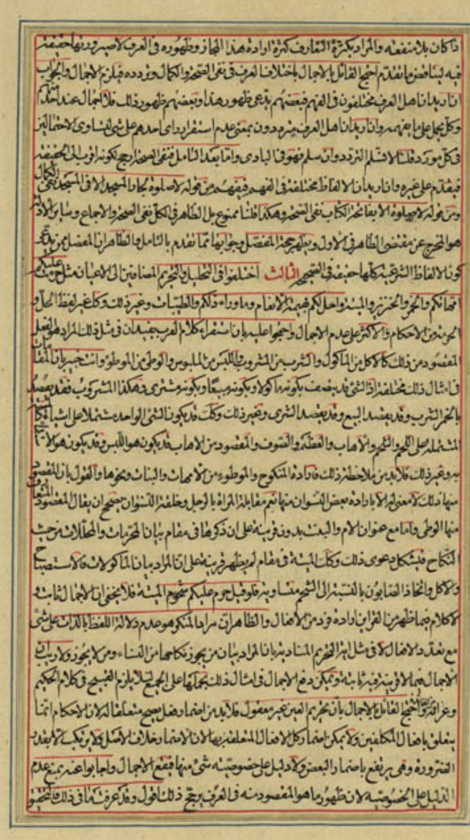


الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

قانون المجمل ما كان
دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث
لم يقترن بما يدل على جهته ووقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول
فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في لفظ الامر كالقرء
او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب
وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا
اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تاخير البيان عن
وقت الخطاب فيما له ظاهر ومراده مما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومراده يكون مبينا بالخاص
المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصفهما العام بالظاهر والمجمل والحاصل
ان مرادهم يكون العام والمطلق ح مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد
المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر حتى في الاحكام والاقصر
العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك الفرد فيه
فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا يقال لانه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر
ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق
الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد وهو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال
الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من المال
اراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فلا
اجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازات اذا قام قرينة على نفي الحقيقة
وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض
المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الا
حصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع
الضمير لما تقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته او مرجع الصفة مثل زيد
طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جايز عقلا
واقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل
الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس وقد وقع في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد
سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة **الاول** ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من
جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين تمامها
وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد ره مع
منع الجملة ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسه الى الاشاجع او الى
الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انه انما احصل بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة

فتثبت الاشتراك قال وليس قولنا اليد يجري مجرى قولنا الانسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل
منها باسم من غير ان يقع الانسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك السؤال لمن يعتبر القطع ايضا في الاجمال
والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى
والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان يده وجع يقال له اي موضع من يده وجع لا اي يد منه به وجع
يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك
العضو لا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الا ما ندر
المشابهة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص
من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمشابهة والتمثيل انما هو بزيد ولا يخفى عليك انه ليس مثل اليد فيقال
قبلت زيدا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك
انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون
ذا اجزاء وكل جزء منها يسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة
للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق ينفع في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم
اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانهما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما
بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول
الاول ولكني اقول انه لو اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صام
يوم يوم بدنه وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته
وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف الى حقيقة في هذا العدد فهذا عمل يوم حقيقة واقامته
يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامته في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك نظائر
تمثيله في هذه القاعدة ويراد منه العدد المتعارف بعد التمشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه
يتفرع معقد المضاجعة في شهر رمضان وهكذا في الظاهر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان
الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قيل جرح زيدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابين يده
عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذا
اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد
لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد واي جسد
على هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا
لو قيل امسحوا برؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او عدمه وتحرير
من الاجمال وبيانه انا ما ثبتنا من كون الباء للتبعيض بالنقل الصحيح ولخلاف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة

وبينه النبي بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل
كما في الاية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة تقول مسحت رأس اليتيم بيدي فيجب
ذلك في الاية مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما او وجه ان المراد هو مطلق البعض ويتماه ويجوز
يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل منهم مجيء الباء للتبعيض في
يقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لنجعلها كالمعنيين حذرا من المجاز
والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك وافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على
اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض لان العرف انما يفهم من مثل مسحت يدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئها
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن
كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع
ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ناطقة بذلك **الثاني** اختلفوا في نحو
قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما
نفي الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة
والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره
الاكثر واحتجوا عليه بما نحرره ونوضحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا انها
حقيقة شرعية في الصحيح منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود
اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على
هذا القول وحينئذ فيصح الحمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود
الاركان في الجملة وقد انتفى اعتباره ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك يستلزم انما
فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل
العبادات او كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيح بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب
بان يقال ان المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة
بالعمدة اذ كان في مثل العبادات اذ العمدة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر
فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة او
العمدة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا في اوائل الكتاب تعرف انه لا حاجة
الى الكلام في كونها حقيقة شرعية في الصحيح بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيح منها ثم ان التمسك باقرب
المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو العمدة


ذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة
فيه لينافي ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال لوروده فيلزم الاجمال والجواب
انا نجد ان اهل العرف يختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم
وكل يحمل على ما فهمه وان نجد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين
في كل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة راجح لكونه اقرب الى الحقيقة
فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال
ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ممنوع بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة
هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل فالظاهر ان المفصل من يقول
كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيح **الثالث** اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان نحو حرمت عليكم
امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحل لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك مما علق لفظ الحل و
الحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل
المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وان ... ان المقا...
في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يقصد بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد
بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشري وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالشاة
المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو ...
به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود
منها ذلك لا معنى له لا بارادة بعض النسوان منها ثم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان يصحح ان يقال المقصود
منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة تدل على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث
النكاح فيشكل دعوى ذلك وكل الميتة في مقام لم يظهر قرينة تدل على ان المراد بها المأكولات فالاستصباح
والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم تحريم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت في
الكلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء
مع تعدد الافعال الا في مثل هذا التحريم المتبادر بان المراد بان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان
الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم
وعن الثاني احتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما
تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر
الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال والجواب عنه يمنع عدم
الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك الاول وقد عرفت ما في ذلك فتحصل



في الجواب انه ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك نحو لو
هو يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع **قانون** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون
مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فانه في دلالته لشموله علمه بجميع الاشياء بنفسه اللغة لا يحتاج الى
خارج وفي هذا المثال تأمل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم من انضمام الخارج اليه يصير نصا ...
مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى
اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين انما هو مسامحة وانما
لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين بمعنى
الفرقة بين الشيئين وهو انما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم وانما اطلق
على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه محل العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا
على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها
تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر
بيانا لمقدار الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الا
صابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين صلى الله عليه الصلوة والحج بفعله وانه اتى بالا
ركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل
بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعلته بيان المجمل او امره بان يفعل بشبيهه كما فعله مثل قوله صلوا
كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي
لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مسبوق بمجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم
تأخير البيان عن وقت الحاجة وما افترض لعامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول
فيلزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وقيل اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لو لم
يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا اختلج انما امر الى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان
عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا يضر هذا التأخير سيما اذا كان لمصلحة وقد تقدم
ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم مجردا اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض **قانون** ذهب
اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تأخيره
عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام و
المطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز تأخير البيان رأسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وجوز بعضهم
بعض العامة عدم جواز تأخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت
الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تأخير بيان



التاسع من شرايط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما ستبين
من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى
وقت الحاجة وتهيئته للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم كمية
التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد
في نفس الامر فيوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة
الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص مما توهم بعض
القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس
فيها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقرونا بالخطاب لا وجه له اذ من الجايز ان يكون المراد من الحكي
فائدة مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ويحصل به ما يحصل من حقيقة المراد ويمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس
المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدة به الا ترى انه مثل ان يقال فلان مع انه ضرب ضربا شديدا بل لاجل تعذيب اولياء
وتوبيخهم او لاجل تفريح اعدائه وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب باشد ما اه واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما
في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من علمائه غدوة بسلطان البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب
لك كتابا فيه بيان ما تفعل هناك او سلم اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما
لونها ولم يثبت ما اه تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب
لظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل
وانما وقع السؤال تعنتا فضيق الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم وفي عيون الاخبار عن الرضا عليه السلام لو عمدوا الى اي بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم
اقول ان ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقراين المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال
ومن جهة عظم ثمن البقرة وقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على
ذلك وانهم اتهموا موسى عليه السلام فيه واما قول ابن عباس فلعل فرض تسليمه لا يجدي فيه واما حديث العيون فمعارض
بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من
الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان القابلية في تاخير بيانه
ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني
وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للطالبين لبقائهم الى حال الامتثال جامعا للشرايط مع ان الصايم قد يمرض
والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم الجبر في المجمل

فانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة
للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا
يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يعلم انه يريد به احد معانيه
المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايهما يبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة
للسامع بقراين المقام وكان له رجاء تفسير له فلا نسلم بطلانه للاذرح واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج
به المفصل وستذكره وتجيء عنه ولنحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان
ما له ظاهر فبقبح كلام خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة
على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيها فتفسيره
على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد
في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع
العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة شيئا والتحقيق في الجواب
عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبيح من جهة الاغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكليفات
الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوفه من
ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابراهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية
في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في
توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب
ثم يبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان
الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاقبة
المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على
تخصيصه فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل
السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك
احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وقيل ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن والمدار على
الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد
الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو
الظاهر وما ذكره المجيب معنى اصالة الحقيقة فهو مخصوص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ

الى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله السكوت عند كل بعض بحسب
العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان الخبر في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك فغير ايضا مرضي لان اعطاء
العقل للمكلف رافع للاغراء ودلالة الشرع قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان بعضكل منهما الآخر ومع
عدم تعقل المخاطب فلا ينبغي ... الان لا يتعقل للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم
الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص لا يبعد ان يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب
ويلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام الذي
لم نخوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له ... افهامه والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه
ما سبق من عدم جواز تأخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا جوزه فيلزم الاغراء بجواز الاشر
بحمله على ظاهره فالتخصيص في الجواب بمنع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احاله على
راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه الخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب به للتحقيق
ما يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكل من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما
اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق
من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل
بمقتضى هذا العام الذي رآه او سمعه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول بعينها
او ظنا لا خصوص العام وهذا العام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما
نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر واريد غيره ايضا وهذا الفرض
الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات
شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما
يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وتمييزها بالعامة وسنة النبي صلى الله عليه وآله و
غيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب
بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب
من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص لم تصل الى الحقيقة في العام وذلك
لا يوجب تأسيس القاعدة التي بنى عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة
مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل
بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه اما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على
اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني

وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرآن المجيد
لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول بلزوم اقتران
المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الخ فهو اولا منقوض
بالخبر ببيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان
في المجمل فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله تعالى افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال
لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد
لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض للرجل والثاني قد لا يراد منه العلم بمضمون الخطاب ايضا
كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء



فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبيهك على معنى المأول ايضا و
نقول ههنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا
استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا
اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح هو اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه
فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء و
يهدي من يشاء واما النقلية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها
وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالآية وردت ردا عليهم
ودفعا لما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه ليس قدح في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف و
اما الخلاف ... وقد يكون القرينة معقولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت
كليهما من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء كان فيها القرينة او كان ... المجموع
المركب من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن
بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فلا بد في الآية ليست مجازا بل هي ظاهرة
في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل و
هذا فظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتأخر بيانها
عن وقت الحاجة مأولات وكل العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان
يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته ... قرينة عليها حين التكلم بها فقد اختفت علينا ولا يجوز
ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يحقق عليه دليل يرجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت
في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز
تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعمالاتهم وتفاوت القرائن قربا

يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التأويل وقربها وبعدها
وكيفية الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب الثالث** في الادلة الشرعية وفيه مقاصد **المقصد**



الاول في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حجيته وورده وقد اختلف
العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم
نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار
فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر
الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لا لحجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم
وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة
من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك
فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج الدنيوية مثل العقليات المحضة والدين اعم من الاعتقادي و
الفروعي وقيد بعصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما يأتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق
جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم ع فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون
اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن المعصوم عندهم اولا ومع
اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر
المخالفين ولكن منهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد
ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات
الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم
نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم ع فلا حجية عندهم في الاجماع
من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة **اولها** ما اشتهر بين
قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم ع القائم بعده لانه من
جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه لم يثبت ما قال سائرهم
فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله ع والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي
والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك عين ما
كلية الكبرى في الشكل الاول فانا نعلم بحجية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل
حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم
امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم
الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير

في حجية الاجماع كما ان علينا بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام
في جملتهم فهذا الحجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي
ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بجميعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب الذي
وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم بان
الجميع اجمالا اتفقوا فالمطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف شخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين مع
لكن الانصاف ان هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم
ان المراد من موافقة الامام ع موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في زمان الامام
المستتر **وثانيها** ما اختاره الشيخ في العدة وبعض من وافقه القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه موافق لمن جاء
ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة
من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس
امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له
دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ع ومختاره فلا بد ان نعلم انه قول
الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهره علمنا
انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف
ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع
لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد
علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كا
لوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ع ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان المجتمعين على الباطل
فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه
الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على
القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب
عليه الظهور واظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل
على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول
وان لم يعرف العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين
اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب
على الامام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى
نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب حجته فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على

ما اجمعوا عليه والمحقق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن
الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رده هذا القول السيد المرتضى ره قال
ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام
يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده و
حاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه
منا هذا مع ان ما ذكره خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غاية النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولواء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم
اوضحوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن فيه علاجه لا يتم
فيما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينقض بنقض لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم
اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من
ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل
الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون داخلا فيما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت
المطلوب مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان انه مجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود
رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة
والقول الشاذ واما علم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد
المقلدين مع انهم اوضحوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالآخر لمجتهد آخر
واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام
وعلى انفاذ جميع الاحكام سيما اذا اتت بعد ما المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا
واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو
كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل
دل المتاخرين منهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا على اجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ
ليس في كل قول من الاقوال المختلفة حديث او رواية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة
ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلديه له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل
ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن بعدهم لا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام بعينه عدم جواز مخالفة الشهرة
وانه لا يمكن ان يثبت دليل يرجح على الشهرة وهو ممنوع لو لم يقم عليه دليل ولا يبعد اثبات الاجماع كما هو مراد العلم
برضاء الامام بذلك الحكم المخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول
النسب فمع تجويز رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد

الظنی

الظني الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا
يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع انه جواب ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا
وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين
وثلاثة بالاخبار مثل قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان نقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا
عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة
تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام لا
يخرج عن مدلولها **وثالثها** ما اختاره جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع
جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكما يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما لو
فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن رأي فقيههم ولا يفتون الا عن معتقده فاجتمعوا على
فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم
فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد
بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك
فتوى امامهم ومعتقده وطريقه ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا
حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع
اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه ماخوذ من
امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث
لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم
نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا جميعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف
بل واذا ادعى بعضهم اجماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون
الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود
خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف
مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم
في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة [illegible]
التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يحبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك
بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رأي امامهم ودينهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون
العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة المتداولة
مما يختلف فيه الشرع غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات العرفية واستنباط العلة بالترديد

والدعوات ونفي الهادف ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر انه لا احد كل
من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان
يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما لو وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب صلوة
الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام
النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب
كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى
اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق
بدون حصول السابق وبالجملة فلعل هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض
القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود
مجهول النسب في العلماء بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم
من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان
قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين والمذهب قلنا ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك
القول بذلك وان لم تكن من اهله فستسمع لبعض الامثلة فتهتدي الى الحق فنقول للسائل اي ضرورة دلت على نجاسة
المسكر من الجلاب بملاقاته (?) او غيره من البول لجهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك
العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في
هذا القول من غير دليل فقد جعلت عليهم جهلا وان قلت ان دليلهم غير الاجماع من آية او عقل او غيره فات به
ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل يدور العلماء في جميع الاعصار والامصار على
[illegible] وافضا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا
بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس بدال لا مطابقة باللفظ ولا تضمنا ولا
التزاما اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرهما
وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فيه نجاسة الشيء بعينه الا من جهة اجماعهم على ان العلة
في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكل
غيرهما من المخالفات وكذا في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة
ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والخنزير والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة
يستدل ببعض اخر مخصص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرد والميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم
النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب يدل على النجاسة

في

وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما
وليس ذلك الا بالاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او يمكن
[illegible] العلم به بأي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج
عن اللغة والعرف فلم لا يفهم منها الامر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك
دون قوله اغسل جسدك وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما لا يمكن التخلص عن الاحتجاج بالاجماع
بسيطا او مركبا لكان [illegible] والحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ولمن لا دراية له لا يغنيه الف
حكاية ثم لا بأس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احدثها النبي فبعضها مما يعم
به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم وليل في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال
ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم
ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من
دينهم [illegible] فيه ملاحظة تلقيهم ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لكن دينهم
اوظهور تعاقبه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها
جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فتاويهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس الذين هم [illegible]
وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او الرجوع من يحتاج في هذه المسائل او الرجوع
من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسالمهم بينهم
من دون انكار من احدهم على الاخر يحصل العلم بانه طريقة رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع
والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالف لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماع النظري
هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة مقتضية بذكر الخلاف لو كان ونحو
الخلاف لو فرض في حكم التتبع وحصول الحدس فهو من باب انسداد الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث ثبت
عندهم غفلته وخطاه من اجل شبهة او لم يعثروا عليه واداء اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم
الذي استمر عليه وابهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول
العلم بطريق بان الدين من جهة التسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم النظري باب من تسامع
العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجودة فان التواتر قد يحصل من دون طلب
وتتبع كما لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد
يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكونه قول
النبي مخصوص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة
النظر الى كثرة الرواة والنقلة وتميز الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع



على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها
على حجية الاجماع على مصطلحهم لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض
لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نقض الامر الثاني اظهار ان ما اثبتوا به في وجه حجية الاجماع
لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل
مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم ابطال طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع الكائن مستنده ما ذكروه على نحو
الالزام او يمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يحتاجون فيه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية
الاجماع عندهم ليس بديهية بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه وبعضهم
وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصاره في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعلى
الاعتبار استدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة
منها فنقول اما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة
الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية في
مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كما يكون متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل فلا بد حتى يضم الى مشاقة
الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة عدم الاستقلال في كل منهما او ان الاصل عدم انضمام كل منهما الى
الاخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه
في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين لعله حقيقة في الطريق ومن اقرب مجازاته دليلهم
وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا اجمال ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا فائدة
الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان
مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فقد يوجد و يوجد على ثالث المتابعة
واسا لا يقال ان ترك المتابعة واسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول
المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء
عدله وخياره في اللغة فجعله اياهم تعالى يكون معصومين عن الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور
الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص من غير
مع ان التعليل بقوله لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكل الامر
مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يحتاج
في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فالاية متشابهة الدلالة
والاولى ان يقال ان المراد بهم الائمة كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله

والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وغيره ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل
لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان العموم
الجمع في قوله تنازعتم وتعدد افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على
عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتره معنى وبها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي
على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء ومنها قوله كونوا على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا
المنع من صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادينهم عليه
فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها
اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي لا محض حصول المواطاة اتفاقا فلا يثبت حجية جمع الاجماع
ولا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع اراتهم على سبيل التطابع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقا للاخر
نعم يتمم بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل بعد وضوح الاول الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا
مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء للجنس لما حققناه سابقا في محله من انها
حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر
وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به وهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المحقق
حيث قال انهم يقتضيه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول وهو فيه الى الكفر
وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يجعل
بينهم اتحاد الغرض من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا تجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا
منها كالزنا مثلا وثالثا انما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني
فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ بناء على
يكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه
بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كونه خطاء بنفسه ثابتا قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء
عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا يكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس
الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده
ايضا ما ورد من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه اجتماعهم
على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله
اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما
هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ففيه بعد
من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى

ولكن لا ينبغي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي تمام ثمره واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك
فنقول اما ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فذلك على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد
الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب
الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حجية الاجماع
الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم وباجماع اليهود على ان لا نبي بعد
موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد كثير
واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني مما لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه
ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسط الاجماع على
المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على
خطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك
قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم
للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الخاص يدل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت نص قاطع
يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على
حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل
والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم على
ما صرح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الكل
الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم ع فلا ريب في حجية ما ذكروه ولكن
ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي
يحكم بخطاء مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء وحتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبدونه نمنع حكم العادة على
ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم ع فيهم فنقول ان
كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم ع فيكون حجية الاجماع
الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة
على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بدخول
الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يتحقق ذلك
عندنا ايضا مع ان العدد المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر بحيث
يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل اخص فان اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراطه انهم جعلوا

المخالف لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعهم بمجرد ظهور اللفظ
في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي
لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموع نعم يمكن ان يقال بتمام الاستدلال
بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو ثبت
فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخلو من التأييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب
الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيهما بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات
التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن
قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى
عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم في ذلك كاتفاقهم
على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة
بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة
في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا
كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما
ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في شرق الارض وغربها
بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لشذوذه او خوفه او انقطاعه او طول
غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رايي كذا مع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع احتمال
رجوع بعضهم عما قال قبل الاستماع عن الاخر وفيه ان هذا شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم قطعا بان
جميع علماء الاسلام متدينون بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان الائمة
خليفة النبي ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين
بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا
عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان
العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بحالهم و
منها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب
تبيانا لا ينافي تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه
واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع
وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان الاجماع

اثر او اتفاق في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا
حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه فكما لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم
الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره
بسبب اقوال بعضه كما يمكن حضوره الحكم بذلك بعد زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم
الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي دليل حجيته كما مر وفيه مع
ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكلمات المحققين من العامة ونسبة بعض العامة القول
بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهمهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع
لا مطلقا ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكل اختلافه في دليل الحجية كما بالاختلاف في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع النظريات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الا
جماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم
ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يعتبر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط
هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج
معلوم النسب بل ولا مجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي في العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم
ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع
او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال
الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص مجهول للعوام و
النظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة
فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد
قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه و
ان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا او لا يتفاوت الحال بين زمان الحضور
والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني والمتيقنات تختلف
في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد
ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف ثم لا مضايقة من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه
في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء بطلان اصول الدين و
العقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويوجب
العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان
لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعفا للاعتماد عليه ففيه مسلم لكنه

ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار
الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكل تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام
عن اصالة العموم وكل المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد بالحاصل العلم
تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو
ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال
التوقف والتمهل للنظر او التجديد بل النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم واحتمال الخوف والفتنة
بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة
في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة **الثاني** قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون
المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل من الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى
العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما ينقطع باستفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا
وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من
الشهرة الى ان قال والى هذا انظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول
العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا اليه على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء
ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا على اجماعهم وعدم ظهور مخالف
مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر الفرق
لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر
القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم ومما
قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل ظني عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر
عن المعصوم من قول او فعل او تقرير ونحوه والا لنقلوه اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها او بل
الفقه بل كلها من هذا الباب فما يمكن استفادته من العقل فانه كان من جهة ادراك الحسن الذاتي او قبح ذاتي فلا
اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل
بحكم العادة يقتضي بعدم اتفاق ارباب هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الدلالة
كما اشرنا سابقا مع ان اصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال
فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان
المدعي هو الشاهد مع اليمين ولو قدم اليمين وقع لغوا وعللوه بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم

ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين مثلا بوصف المتمسك به ولا ترى
ان الخبرة تفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على العمل
الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضح المأخذ ولا دليل عليه
لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا ثم على ما اختاره من الطريقة لا يمكن دعوى حصول العلم بالاجماع في
هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يقول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان مرادهم حصول العلم
باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فايدة الاجماع ويكفي في ذلك علم معرفة
اراتهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم تفصيلا ولو شاهدهم وتفهيم وبالجملة انكار امكان العلم بالا
جماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي
بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة
فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل
لنا الظن المتاخم والعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب التسامع والتتبع التام ويختلف الحال في البعض فالظن و
مراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه
والى ما ذكرنا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله
انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة
اجماعية من دون ان يتنقل يدا بيد لتحصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل
صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي
وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل واتمما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه
وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى
ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ لانهم عدول وثقات وادعوا العلم بحصول
الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح لخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره مواضعه
للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتام
ال محمد المتعوفون المحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان
الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة فحاشاهم عن ذلك
نعم نظرا الى الغفلة والاشتباه عليهم لا تمنعه ولكن الاحتمال لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز
الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يكن الاجماع ظنا اقوى او لم يظهر من الخارج قراين تدل على غفلته في دعوى الا
جماع واشتباهه في حد كثير كذلك لا وجه لنا والتوجيهات التي ذكرها الشهيد في الذكرى ايضا من انهم

ادعوا

ادعوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد
عرفت حقيقته وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا بعد من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور
كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على رواية معينة في كتبهم منسوبا الى الائمة او تاويل الخلاف على وجه
يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد تحصيل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول ان تلك
الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها
اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الا
جماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فلو
افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد
في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الا
قتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الا
حاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر
وقوفهم عليه وانهم لا يفترون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيجب
قولا وتلك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم المعارض وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته
وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند
التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل قال وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول وسيجيء منه رده في مباحث
الاخبار واستدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم
يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة ثم لا ان الفرض بعيد كما
ذكره في الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في
الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الخ ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم وقد كان المفروض في مسئلة
السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه
او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى
القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل فيقوى حجية الشهرة واذا كان معها

دليل ضعيف فهو اولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف قويا بل كلما كان الادلة والاخبار
في جانب المخالف اكثر واوضح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد
بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده ثم قال واكثر ما
يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده ما ينبه لما
ذكره من كلام بعض الاصحاب وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن مثل ما
نقلناه عن الشهيد فيما لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر
مستند الحكم ولا باس بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد
زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ
مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جراءة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم
له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة
وفتاويه في كتبه مختلفة بل له في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع ويتبعه اي
فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه وربما وافق
الشهرة فتويه في النهاية وخالف فتويه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة الخلاف وهكذا
وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فما يكتبون فتوة
عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس وربما كانت موافقة
للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة
بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري و
التامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف ويرجح عندنا
شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له ولا قوي وجدنا ما هو مستقلة
في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم
للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي جعلنا القائل هو حجية الشهرة
في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيتها هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة وقد يجيء
الفرق ايضا بابتناء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو
لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء

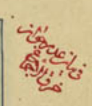
المنصوصة



المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بسبب فتوى الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم
جواز العمل بالمشهور **الخامس** قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين و
اللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على رواية فلان وهذا ايضا كاشف عن
قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا
سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة موارد حكمين
واحكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة
موارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي وحكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق
للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر فمثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة
في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية
ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول
بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه
في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المراة
دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل
لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا عدم القول بالفصل
ويقال لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة
الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم تفصل الامة بين مسألتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك
اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر والعيب فمن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل
بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة
قول بالفصل بين المسألتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة
الاجتماع هو مسألة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسألة
الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فمسئلة كثيرة ستطلع في ضمن
ما يتلى عليك فنستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم تفصل الامة بين مسألتين او اكثر
فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل
سواء حكموا بعده في كل الاحكام او بعض الاحكام ولنصور لذلك الاول انه لحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم
يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول هو حكم
وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب و
المساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات

بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب و
موارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء والثاني ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض
بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب فيه وكذا بنجاسة الماء القليل الذي دخل
فيه الدجاجة التي وطأت العذرة ودخل فيها وكذا غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والآخر يقول بعدم
نجاسة شيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا انما الحجية فيه للاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهنا
اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة والثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوص
وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث يتعقد عليه
اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع و
الفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب مثلا
جعلناه من قبيل ما دل على جواز تذكية السباع فحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل
وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول يجوز التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا
جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم
من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة
وورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض
ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها
ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس
آخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره والحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة
حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر
البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا القول بـ
هذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في
ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم
ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا
هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز
وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا يجوز
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثال قتل الذمي وبيع
الغائب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب وفي مسئلتي الام فالفصل خارق

الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة
ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب
الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن
قال بالسلب الكلي فيستلزم قوله بطلان الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل
من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بـ
الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع ان التركيب هنا
[...] حقيقيا بل الجزئين كل منهما مسئلة برأسها اتفق القائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر
ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد
الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم
لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد
بلزوم بيّن لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني
ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض فليس في القول
باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما الى الآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها
واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلّم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو
ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة لفظهم المقصودة لا التبعات ولوازمه التي لا تنضم على ذلك انما يضر في ذلك و
استدل المانعون ايضا ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها و
رد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما
خطأ فيه الآخر فلا ينفي اولا وقد مر منا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله
لا تجتمع امتي على الخطاء بحمل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما
بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه
فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا
على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا
ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي آخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قبلهما من الجانبين ثم لم
يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه انما الحاقه بطريق المسئلتين الا ان
يمنع عن ذلك ايضا واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته و[افراده]?
من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا اختلف الا[مة]





على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل
ان لم يكن موجبا لخرق الاجماع المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية فقولان نقلهما الشيخ في
العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير
انه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما واورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام والخا
لثاني واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لانكلفين الطائفتين بوجوب العمل بقوله ويمنعهن العمل
بالقول الاخر ولو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل بالخبرين
المتعارضين وحكم كل واحد منهما ابطال القول الاخر وعدم حقيته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل به للجاهل
كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا
للاجتهاد وبحثه فيه فهذا ترخيص في التقليد بعد امضاء نفس الحكم واظهارا لرضائه بالخصوص ثم ان فرض اتفاق
الفرقتين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط
القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر
والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل بهما الى قول الامام
وبعد انعقاد الاجماع فيتعين قول الامام ع ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان
وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين بعد
للزوم رجوع المعصوم عن قوله الاول اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل
لا ابعاد الية الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام
للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن قوله من عدل عن الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة
الاخرى بعد عدولها عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل
بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم ع لانا اذا كان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل
منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء و
يؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال الكلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون**



الاقوى حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان نقل العلامة الجمع العلماء على
كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او على
رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اجمالا اما شياعا عن علم فهو نباء وخبر و
اما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يجيء كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر
لغة وعرفا وبما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النباء واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعصوم
به نفسه والاخبار بما اداه واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا ف

يعوق ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول
الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فكل
عليه واضح لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة
الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا
الاستدلال وبقوله نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه
اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من حجيته لذلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا
الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار
من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الا
شتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر ويبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في
الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر
يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن
في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والاية وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل بعين انا لا نعلم ان
الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس
بحديث اقول اما الايات فقد ذكرنا انهما يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو
يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة وكون
ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن بسهولة عن
الامام ع وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت
القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى
الذي لم يعلم دعواه ولا وجود الاصل للعمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في
زماننا ايضا فانا نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فانا ندرك اثبات جواز العمل على
الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها
من اجماع او خبر فلا ريب انه محل فساد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية
حجة هو مقام المشافهين وتحصيل مقاصدهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل
واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وطلع الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او
دليل قاطع مجازفة فاذا الربوق في بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى
من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او

اصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات ثم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار ذلك من ضروريات
المذهب فهو انما خرج بالدليل فمقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى
القول بحجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك
مما استفدنا من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المعارض
المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مرت الاشارة اليه فقد ظهر الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف
غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل
في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكل التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة
والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذا ما نحن فيه فان مبنى
الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا
ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فكذا
الاجماعات وفتاوى الفقهاء مبني على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ
الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد وانضم الى ذلك
في نظره فتاوى جمع وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ نظر الى طريقة
الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعا وكما ان سبب حصول الاختلاف
من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه وربما انعقد اجماع على مسند صدر قطعا من
الامام وانعقد اجماع اخر على مسند اخر بعينه صدر وعنده قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ويجب حمل
المخالفة من الاحكام عنهم ع ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه ايضا من جهة هذه
الامور نعم هيهنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ ره وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون
في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة
بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا
تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول من شاهد او محتملا لكونه مدعيه فلا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف
يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف
عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيب عنه
فنقول ان شاء الله واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما اختاره غير الشيخ ممن لم يقل بهذه
المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها من قبله
سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في
هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام ع وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق

كثيرهم من الاصحاب والاجماع الواضح عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع
منه وذكر ذلك ايضا في طريقة معرفة قول الامام ع حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف
موافقة امامهم لهم ايضا فقال ان عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور
او تغيير ردعهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا
يدل على ان الامام مخيرهم بين القولين والا لظهر وانبههم على الحق فمن ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا
على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا اعتماد عليه فان اتفاق
الكل واجماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من
حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان تفاهم الاجماع في كتبهم
ان يعتمد عليه من بعدهم فخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع اراده
المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا
للكل من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع
في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول العلم
لو يعرف قول الامام به مخالف الحكم ولم يرو احتمال الظاهر لوجود المخالف فلا ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام
من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فيحصل الاجماعات المنقولة على
قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع
الظني يعني انه يدعي الاجماع بظن حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الا
جماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعبرون ذلك فلا نجد
انهم يتكلمون على مصطلحهم ومصطلح الجمهور في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان
من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم
اجمع العلماء على كذا او اتفقوا على كذا او انه كذلك عند علمائنا او نحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم
هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ياباه عدالتهم وحاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع
المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما ذهب اليه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان
لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول
يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح
والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية
وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل

باتصال السند الى الناقل وعلمه وحذف بعض السلسلة وعلمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسائل
بجماعته فقال هو لجميع الاصحاب من دون روايته عن شيخه فهذا موقوف عندي بما انا ادري عن المفيد بواسطة
الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا او ضعيفا فهو اورد المحقق البهائي سؤالا اعترض على القوم بانهم مطبقون
على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على
حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم ونحو قولهم شيئ لا يستلزم ادعائهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا معتقد بذلك
لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لصادر من العدالة فظهر
بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول
بعض المتكلمين ان القطع يحصل … من الاجماع المتواتر على حدوث … ولو فرض تواتر الاجماع وانكان
كل ما ينقل عن الضروري وقد … مع كثرة الوسائط لكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال
اما اولا فيمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن بحصول العلم بمسئلة عليه باجتماع
كثير من العقلاء الاذكياء وسيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته
باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء فطبقته على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطا فكذلك فيما
نحن فيه اذا اتفق جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم ادعائهم بما قالوا
وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في اعتقاد المطابق قولهم لرايهم سيما
مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بانه متفحص بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع
بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فكما يمكن
حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق
الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن ايضا فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر
هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم
الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على
العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال انا لو رأينا اذا اتفقوا على قول مثل ان
الماء الكثير لا ينجس بالملاقات فلابد من ان يكون كذلك في الواقع ولعل علينا ان نبحث عن مطابقة آرائهم لان هؤلاء لا
يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو
اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني
لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال لا يستلزم
الاجماع قطعيته ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى ولعل غرضه مثلا ان
المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى … هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي من المعصوم مثلا اذا

كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى محصل للاجماع على القول الصواب او الخطا
محض اللفظ الا ان اتفاقهم في كيفية قرائة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على
مؤداه ومفهومه ومع ذلك فلا فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا
وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على
ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية نفسه فانه مراده من
ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب
ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه
كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا
فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد ان في كذا آية من القرآن ثم يعلم قطعا بان القرآن قطعي
وموافق لنفس الامر ومحال وجود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الآية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس
ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم
ان هذه الآية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا فان الاجماعات ليست متعينة في الخارج فيتفحص بها لا بحاول وبها يحصل
شك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك كلامه
قوله فهو كالمتن القطعي الثابت له لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي الموقع فلا معنى له
مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي انه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه
الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور ونعم هذا الخبر لمن يرويه اذا لم
يحتف بقرينة توجب القطع ظني وكذا لنا ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الامام
بطريق الآحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل
القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي
عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وانا فضرب على ظنية الدلالة فيجوز المقايسة
بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا قوله ولعل غرضه الى آخره لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي
اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا
لغرضه كما عرفت

الفصل الثاني في الكتاب

قانون الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا
للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلها على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه
بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط
على ما يظهر من آخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد وانه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعينا افادتها الظن
الحاصلة مثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها العبرة … اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن …

الفصل الثاني في الكتاب

او دالظن منه فلم يمنعنا عن العمل به مع قبول ان فى القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه
محكم فيها اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل باطل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذى ذكره
لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجرى فى الاخبار ايضا وقد مر بيانه فى باب وجوب البحث عن المخصص فى العام بل
النزاع فى المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشاء هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذى دل على ان علم
القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان و
اما ما ذكره المفصل فهو انما يصح فى زمان عروض الاختلالات لا فى اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل
واما فى الصدر الاول الذى خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل
اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهى ودلايل المعرفة وقصصا عن غير ووعدا ووعيدا واخبار
عما سيجى وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به فقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما
جعل القران من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر للذكى المتامل من اهل اللسان
والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبنى على ذلك اذ النبوة انما يثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر
معجزات نبينا ص واجليها وابقيها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه اجلاها واقواها بلاغته
لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم
الا بمعرفة المعانى والقول بان العرب كانت تتوقف فى فهم المعانى على بيان النبى ص دون ان يفهموه بانفسهم
ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به وبعترته
متواترة ومنها ما ذكره امير المؤمنين ع فى خطبة المذكورة فى نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذى
ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران امر زاجر
وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ع فى هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذى
ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب مع عطف اهل البيت ع عليه صريح فى كون كل
منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما فى بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت
فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم فانا مدعون بما قاله تعالى
هو الذى انزل اليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب لا بان المراد بالمتشابه هو متشابه الدلالة والمحكم
فى مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه متشابه فيحتمل ان يكون الظاهر منه مجهول المعناه بالنسبة الى الواقع وكل
المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يرادف النص والمراد به الناسخ منه مما لا يخفى ان من
المعانى المغنى عن البيان ان يجرى عادة الله فى بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين
بل اكثره مبنى على الظن من العمل باصل الحقيقة فى الحقايق وبالقراين فى المجازات مع احتمال ارادة المجاز واخفاء
القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بغيرها الحرى ولم يعهد من نبى ولا وصى ولا متكلم الذى حكيم

وغافل

وغافل او سفيه وجاهل التوقف فى حال التكلم مع مخاطبه فى انه هل حصل له اليقين بمرامه ام اكتفى بالظن
بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا يفيد ذلك ايضا غالبا عن لفظ لو محتمل
لذلك الوجوه وهكذا وسيجى زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مرددا
لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا او الحاصل ما لم يكن له ظاهر
او بدا منه سواء لم يكن له ظاهرا او كان ولم يرد واشتبه دلالته فى غيره فاتضح دلالته اما للقطع بالمراد او
للظهور المعهود الذى يكتفى العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما
استشكله بعضهم فى هذا المجال لاختلاف المحكم فى كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يعم واستفادة ذلك من بعض
الاخبار ايضا وان فى بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان
الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها فى عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به
فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج فى بيان المتشابه الى كلام الائمة وعما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال
برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكن الفهم بتفسير بل الذى لا بد منه هو الاستدلال
للفهم بعد الافهام فان لقائل ان يقول تمسكتم بان تقبلوا لفظ النبى ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة النزاع ولا ريب
ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمى مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فان
يتمثل العربى الفح ايضا فحوى لا تلزم وجوب ان يمكن الفهم بتفسير بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا
لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافى دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذى احتاج
اليه العربى ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التى ادعوا تواترها فى عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب
الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على
الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التى استدل فيها الائمة
بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهى كثيرة جدا متفرقة فى
موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من الواضحات التى لا يحتاج الى البيان واما ادلة الا
خباريين فهى الاخبار التى دل بعضها على حصر علم القران فى النبى والائمة ع مثل ما رواه الكلينى عن الصادق ع
قال ع انما يعلم القران من خوطب به وبمعناه ان جميع الحاضرين مجلس الوحى والموجودين فى زمانه كانوا ممن خوطب
به فلا يختص به ص وما رواه ايضا فى الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من
خلق الله فى دينه بهوى ولا راى ولا مقاييس قد انزل الله تعالى القران وجعل فيه تبيان كل شىء وجعل للقران
ولتعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل
صريح فى ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفى معناه اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض وجود حديث
صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا فى ان العلم منحصر فيهم اثباتا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا

بيانهم لما وله او نذره في سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز
التفسير بالرأي وانتم ممنوعون المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين
مقامه ع ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن
برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ
المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي
بمجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وبين
جواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من يريد ما يعنيه مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ
بمجرد الاشتهاء فهو ممنوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر ومنها
ما ذكره الفاضل المتقدم من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص ونحوه وهذا ترى ان محل النزاع
ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات تطرقها مثل اوايل نزول الكتاب فانه لا
كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد ثبوت هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم
بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون ايضا
يقولون بانه لا يجوز العمل بها حال الا بعد ملاحظة المعارض بل ادعى بعضهم اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام
وجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة
بمحض الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي
لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه
يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما بقي ظاهرها بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل
بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات
فهو وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا الفاضل انه ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر
ان دلالتها ممنوع عن ظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بيناه
من الادلة على حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال
زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل
حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن لم يعلم حجيته كان يستفيد
من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها الكل من يصح منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد
الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو منضما الى اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما
يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا
من باب الظنون لا من باب الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرح



حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الآخر فليكن على ذكر منك
لتتميم الكلام **قانون** قالوا القرآن متواتر فما نقل آحادا فليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك
فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما
الكبرى فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
ولكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات
النبوة لمن سلف وغبر فيه لامكان ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواترها وايضا انهم لو لم يمنع المكلفون على الائمة
اللطف كما منعوه في شهود الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم
اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة
والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج
وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب
عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم يكن في غيرها
انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد
نعمة الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما
سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم فقال لقد سقط بينهما اكثر
من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا
ابن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار
المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته
الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا
اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام
والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير
المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى لقاء
حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم
هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر بن الخطاب عليه اللعنة والعذاب ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف
عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة يتلونه في
خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله تعالى مرقده باسناده
الى سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال
ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرء كتاب الله على حده

واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقال بوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن
الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم كتبوا
في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون بالا
بشيء لم يكن اظهاره مصلحة لو فهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء من القرآن
داخلا في وجوه وهو بعيد بل لا يمكن في بانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث
وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان لما
عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي من اعظم
المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء
العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها
بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا
ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد
الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود
في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا
ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في
خلافة معوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو
ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من
القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا
قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروا ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين من العالمين بالقرآن
ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءة عنهم
ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه و
بدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم
التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكون محفوظا عند الائمة ع فحفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب ان
ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون
واما القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن
كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل باقي وجوه الاعجاز ايضا مع انه يدل
الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والمحقق الطبرسي في التبيان ومجمع البيان

والذي

والذي لا بد عليه في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام
مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام ع وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بابقائه
وعرض الاخبار على الكتاب فهو بنحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرناه فانه امر ايضا
بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حصته واما ما ورد عن الائمة ع فلا ينافي تجويزهم العمل
بها من باب التقية وحكم انها الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ع ونقول
انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات
عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى
الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع متواترة
وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على
تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب
وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض
الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر
الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة
وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهول والمنكر
الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختيار
عدم التواتر فقد وافقنا عليه سيدنا الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب
الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين
في شرح الرسالة الكافية احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان الظاهر الاكثر انها متواترة
ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وعليه
اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام و
الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد
صاحب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية
ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلناه في القانون السابق مع انه كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها
والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس و
تقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه
والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع [illegible]
في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه

على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف
اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه
بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه
على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول
ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه
اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل
بن يسار قال قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه
نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات
السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذ المراد منه اللغات السبع
او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روي عن اصحابنا عن امير المؤمنين انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران على
سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص وشبهها روي العياشي
عن النبي وكذا ما رواه ايضا عن زرارة عن ابي جعفر قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف
يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق حين
قيل له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة
وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ان القران نزل على سبعة احرف لكل آية
منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن ثم
روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله اتاني آت من الله فقال
ان الله يأمرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القران على سبعة
احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضح الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواترها
على النبي محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان
يرويان قراءته ثم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وانما تواترها عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين
استبدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ان ثبت فلا حجية فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة
من قولهم قرأ حفص كذا او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول
الله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون
قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول
ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه
القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية

القراءة

القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين لانهم كانوا
يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا اختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن
قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يكون ببطلان المتواتر عن
النبي وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك بتجويز من الائمة فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في
الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا او انعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية
واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات
فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر
من هذه القراءة وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كلمتي ادم
وكلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير
ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد
نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا والحق ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة
في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين
تخفيفا عن الامة الامية وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن
السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل
ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى كلامه ره وانحصار القراءات الخ متشابه المقصود
والاظهر انها ابتداء محتمل يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك
فاجتماعهم على هذه السبع او العشر امر حادث واقتصارهم على ذلك وجب هجر باقي القراءات وان كثيرا من الفضلاء
انكر الانحصار وزاد فيها خوفا من التباس الامر وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان ذلك العدد هو المرخص فيه
في الصدر الاول انما هو هذا العدد كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما تواترت فيه القراءات فلا اشكال
والمشهور في الخلافات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهّرن فانه
ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا لتعين التخيير في العمل
وقال العلامة ره في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء
فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به
صحت صلوته بلا خلاف اما الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرانا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد
يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد لقيام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود
في كفارة اليمين صيام ثلثة ايام متتابعات فهل هي بمنزلة الخبر لا يتهاد وابرام لا لانها لم تنقل خبرا والقران
لا يثبت بالاحاد ولا يتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءة



المقصد الثالث في السنة وهي قول المعصوم ع او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان **المطلب الاول**
في القول **فنقول** الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل
في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ع داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة و
الحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد
يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم
ولا انسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكونه كلامه في الاغلب مرا او غيبا بخلاف حكايته فانه دائما ا
ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى
المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وايضا الكلام فيما يرد على التعريف
واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو
مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وتذكر
المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لنا في كونها امرا اعتباريا لا امرا متأصلا موجودا وايضا الموجود الخارجي
على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها
فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده
في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده و
القيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول او الوجود وجود حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فيقال الحصول
القيام امر خارجي لا موجود خارجي وكذا لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء انتفت الاذهان
ايهام لا واما الانشاء فانما يثبت فيه النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فهو
بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فالبايعان يكونان البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت
الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار كما مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا بحصول الشرط
ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحيلولة الحائل عن اثره وتأخيره عن المؤثر لا ينافي
حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل
في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال الاملائي لكن
زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فخبره احد منهن بذلك كاذبة فمقتضى الظهار للصدق في الخبر وهو
بان المتعارف في ذلك الاداة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان
المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به فيلزم

الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف صدق المتكلم
لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فقل الصدق في الخبر هو مطابقته
للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور والاقوى ان الصدق مطابقته للواقع
والكذب عدم مطابقته له للتبادر وللاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه فيه واذا قال خلافه يحكم
بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها
وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد
بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت
المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك
المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في
الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب
ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل
التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في
دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا لانه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل
التشكيك بالقاء الشبهة فان ظن المراد من قبول التشكيك احتمال نقيض الامر الخلاف لا بمجرد حصول الشك للمخبر فيرد
عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم
والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهوري صادق عند النظام بخلاف الموهوم بمعنى اذا دل الخبر على الطرف
الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان
بانتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فالحكم الشاك حتى يقال انه مخبره صادق
او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم بكونهم كاذبين في
قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفته اعتقادهم واجيب عنه بوجوه
الاول انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انها من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد الكلام
بانواع التأكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة
وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفهم
بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا **الثاني** انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية **الثالث**
انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له **والرابع** ان المنافقين قوم مشهورون
بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا تعتبر شهادتهم ولا يعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق **والخامس**
انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم

كان الاخبار بان ذلك شهادة فقبول التسمية لما في الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما يمنع اشتراط المواطأة في مفهوم الشهادة
(و) الثاني انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد
لانهم يعتقدون ان هذا الخبر مطابق للواقع (ورُدّ) انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول
الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة
الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما
اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة
والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والستة البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله
تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر في الافتراء
وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر كلامهم مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد
من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم
ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هنا واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون
باللغة وكون الخبر حال الجنة في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا
الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وظاهر في انه شيء ثالث لا يبقى في حصر
اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم
الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد لما
دخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في جواب المجلس
المستفاد من قوله انبعثان بالخبار وما لم يفترقا التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد الحول
ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراء ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في المو
ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب الجمهور فحملها على ارادة القصد ولو
كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر
وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع لان يمنع كونه كلاما مع وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على
فرض تسليم دلالتها انما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غايته ما ثبت من الاية
اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب
منها فالصدق بالطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فيما ثبت واسطة واحدة من الوسائط
هو كون الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي ره ان
الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقته الواقع ومع اعتقادها بان يكون
في زعمهم الفاسد انه شك في الصدق ولا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق فاقول وتوضيحه ان الكفار يقو

ان خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بغير ذلك يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا يناسب حالهم
العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او بشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون بمعنى شبيه بالمجنون لان
الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد
المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الواسطتين لانه لا يخرج بحال الا دخال ما لا قصد فيه ولا شعور في
الكلام لانا لتشبيه بالمجنون اما من جهة الاخبار واكاره او من جهة مطلق كلامه واطواره ولا يمكن الجمع
بينهما في التشبيه فان خبره امر واحد مرئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الاحتمالات اما كونه لا
عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فلا
يقال انه مجهول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه شك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع
بين اثنين منها الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا
عن شعور فالتحقيق انه لا يثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه باقوال المجنون ومجمل الامر
ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكثر في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولما يلتزم بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد
فما ذكره العضدي اظهر واوفق بمذهب الجاحظ ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب
الجاحظ ثلاثة ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يشمل الشك ايضا
ولذلك لم يطلق ابن الحاجب ثم ان في هذا الاطارة لم يطلق ابن الحاجب على ما في الماتن فيما ذكره شيخنا
البهائي ره من فروع هذه المسئلة في حواشي تمهيد القواعد ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع
وعدمها انه لو ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على
مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار
تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب
النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا انه لو
قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع
لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر
لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند المخبر
هو اعتقاد مطابقته الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون
اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكل الجاحظ
لا يصف به الا ما يعتقده كل واما المشهور فلما لم يمكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق
انما يكون بعد اعتقاد المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان
قلت ان الكذب والصدق فان ان نفس الامرين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا انما

يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده
فحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق في شيء فاعطاه شخص لم يعتقد في حقه الصدق ولكنه
كان في نفس الامر صادقا فقد بر في نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلنا اتصافه بما هو كذلك
في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يتحقق في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر و
اعتقدناه وبر الناذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ممنوع مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين
ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد
عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب واما لا انه صادق في الاول
ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت وكذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا
كتب فلان انه فعل ما هو كتابته في نفس الامر لا ما هو كتابته عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه
ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد فالكتابة امر يتقيد بادراك المدرك لضرورة معنى
انه من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابته ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا
نعلم انه لا يحصل التقريب بما نقلنا ذكره هاهنا لان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في
اعتقاد الشهود بمعنى انه قول كاذب في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصر على الاقوال
الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي
هو انه اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا فهو اقرار ببطلان حصر فانه لا اقرار ايضا ما يتبع لاعتقاده
وكلما دل عليه فهو بيّنة وانه لم يعتقده ولكن معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذب
في اعتقادهم بمعنى غير الواقع لا مخالفا للمعتقد بهم وقد صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الدعوى ولكن
ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان
خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لان يريد انه غير موافق
لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج
يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هي
خارج المدلول انما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويحمله هو ذلك المكتوب وهذا هو
الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام
والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ او اصاب
به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح
المحفوظ من حيث انه اعتقاده وذلك في وصف الخبر بالصدق والكذب على المذاهب بملاحظة النسبة الى المخبر من حيث
هو مخبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر

عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام بمعنى يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عنده
الخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو
صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق
والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام
ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفته اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه
عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من
حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون
مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به او اخبر
فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى
انهم لكاذبون حيث ان الوصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا
الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين وبالجملة ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد
المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم بالنظر الى
ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا
او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرنا
هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون
في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته
لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر و
يلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية يقرب بان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما
شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه
لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تخصيص
لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من
التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هيهنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان
سائر الفروع التي ذكرها وافقه الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل
فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في يب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن
فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزم الان على القولين معا لانا قد
ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق في كل ما

لم يكن ذلك عليه الآن ومثل لو قال ان شهد على شاهد اح اقول انا واداته تثبت الحق على المذهبين دون
مذهب النظام ضميمة امر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان مخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده
فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا
وانا اوردنا تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين بغير نظر الى دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك
ثبوت الحق بل الحق خلافه وفقه المتاخرون وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة قليلة
الجدوى لا اطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى
للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره التفتازاني
فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول لكثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي
وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي
لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها
بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية
من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا
وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل وهو ما كان
بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الجنسية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال
ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان
الذي يتعقب مضاف ومضاف اليه ومثل له على العشرة دراهم الا خمسة هل يرجع الى الاول او الاخير مع امكانهما فيتفرع
عليه انشاء خمسة الدراهم او الخمسة انها بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كما
النزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذا من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل في اصل منشاء اللفظ فيما يحصل منه
تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية
وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما
يتعلق من بعض حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة
الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد لحواجة غير الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص و
كل ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي
اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه
الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يتخذ فيه من اللباء وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب
من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد
اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر و

النهي وامثالها لما يترتب عليهما من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف
واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها
ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكلما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكور
وكان محتاجا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف
عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتم حقيقته الا بمعرفتهما اطلاقا لهما مثل حال الصعيد والانفحة
فالتحقيق ان البحث عن هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الامدي ولا
انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فبقي الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين
والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي او المعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي
لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر المبحث وقبله لما ذكرنا الا انه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والكل
يحتم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال بخلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية الى ما ذكرناه واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد
عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين و
القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد
في شرح الزبدة ايضا ونظر فيه وقال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة
كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيفما كان والكذب بعدم
المطابقة كيفما كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب
يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كما قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى و
وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حده حتى
يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف
المشهور وقال انه ليس فيها كثير فائدة اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فهذه مجمل
المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظرا الى مال المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال
خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفرع
التي ذكرها شيخنا البهائي ره كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومبانيه وعمق النظر في
غايات مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفردي به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحسادة والى
بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب **تنبيهان الاول** المعتبر
في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه
البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رايت زيدا واعتقد

ان عمرو قائم داب وجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن
معتقده فى شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صادق والمعتبر فى مطابقة الواقع هو
مطابقته واقعا ولكن يكفى فى الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشير
اليه فى العدالة فان اعتقاد كونه عدلا فى نفس الامر يكفى فى اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم
ظهور الفساد ثم يتبدل **الثانى** المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية
مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما فى ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع
او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين
ان النسبة الذهنية فى المركبات الخبرية تشعر من حيث هى هى بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل
مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية فى المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هى هى بوقوع نسبة
اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك
اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهى
ان الفضل ثابت له فى نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان
كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية
من حيث هى هى جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت
بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هى هى بان الفضل ثابت له فى الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى نحو
قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شئ الا بما هو ثابت له فى الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث
هى بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اى الصدق والكذب فهى من حيث هى محتملة لهما واما التقييدية
فانها تشير الى نسبة خبرية والاشارة تستلزم نسبة خبرية فهما بتلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب
واما بحسب مفهومهما فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم با
لاختصاص هو الاطلاق العرفى حقيقة يعنى انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة
بالذات فاطلاقهما على غيرهما مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لكن قال صدق
درهما او قال احد يا زيد الفاضل لا يبر النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون**
الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا ومعلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن



صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضرورى بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا
الواحد نصف الاثنين فانه ضرورى ليس من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كائن فى نفس
الامر ضرورة والثانى مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذى علم خلافه للواقع
والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر المجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار

الى المتواتر والاحاد لان المتواتر عرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه
ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية
كما يجئ فى الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التى لا ينفك عنها
الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع لكونه خالى الذهن وعدمه والمخبر
عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه وقد يختلف العلم
باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا فى التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يمتنع
تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية فى حصول العلم بحيث لو لم يكن لم
يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احترازا عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المنفصلة
يقتضى انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سواء كان مما
لا بد لكونه فى نوع تعين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا يقتضى ما ذكروا
الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو
ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة
امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد
فلو لم يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر فى حصول العلم فلا بد ان يعتبر ما فى حصول العلم بالكثرة
فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية فى افادة ذلك الكثرة
فى العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف فى ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان
من اهل الهند او هما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما منافيان للاديان
والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلاد النائية كالهند والصين
والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات فللسمنية شبه منها
مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه انه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكر
قياس مع الفارق لوجود الداعى فيما نحن فيه دون ما ذكروه ثانيا انه لو حصل العلم لزم اجتماع النقيضين لو تواتر
نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بان لا
نبى بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوى الوسائط فى افادة العلم بالكثرة و
بخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى فى اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم
العلم بتساوى الطبقات يكفى فى المنع ولا يحتاج الى اثبات العدم واعلم انه ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو
انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين
ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا الناس عن سلفهم ذلك بل اتصال

عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر لان علمنا لم يحصل من
بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر طبقة يجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان
هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سالف فيه غيره يفيد
القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسألة وليس ذلك من باب التواتر فلعل ما قرن وجود البلاد النائية ولا منهم
المحالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة
والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلاد كثيرة الواردون المشاهدون لذلك ونظائره وافي
الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من اختلال الشرائط اما التواتر
فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا
تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعها ان الكذب
يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز في المجموع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر
يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى في ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها انها العشرة وبعد ان كان الواحد فلا يلزم من حصول
العلم من اخبار الجمع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة
الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية
مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها فلهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري
كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما وقع بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا
نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون فيه
فيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة
تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم
عدم المخالف كما تشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة شبهة وعناد **تنبيهات الاول** انهم اختلفوا في
كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري
وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر واختاره
الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين
واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا
لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا اذ
كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن منع
الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما يحصل القطع من جهة التواتر
اضطرارا فان الضروريات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مبادئها اضطرارا ويدعون الكل كذلك فقط

ضروريات

وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية
التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولهم كما انا وغيرنا
ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ
المقدمات من كون هذه الاخبار مستفيضة ومتواطئة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطئون على الكذب
ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمات
قد يزول القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري
وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان
المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما
ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ومغازيه و
ما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد
واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فمقطوع على انه
مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه واختاره الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف
المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأه التوقف الشك والتامل في ان العلم هل
يجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد واثاره ما
في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا لها حين حصول العلم
او قصد فتح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالكسب حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة
الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اصل اساسا واصل اصلا او قاعدة يتفرع
عليه فروعا كثيرة فاذا اكتسب ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه به اجمالا يصدق انه مكتسبها
وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك العلم في حدوثه بفعل الله تعالى ويجري عادته عقيب اخبار هذا العدد
من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر
واما الدليل الثاني فنقول ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك
من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك
والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس معاش
بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم
ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك يتنبه على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب
عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر
مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى

توسط المقدمات والثاني باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون
على الكذب ولهذا يمتنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة وبوجود صورة الترتيب
للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء
يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من ان التفصيل تعرف حقيقة
الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر
ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين
احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار
عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه قال
القضايا الى ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة
نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر
ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك حسب العلامة في التهذيب القول بالنظرية اليه ولعل
مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا لها بكيفيتها
المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظر
لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات **الثاني**
انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي
يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في
الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى انه يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك
فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كونهم
عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين او كل
الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا وان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر في التعريف تحتمل التقدم دلالته
على ذلك مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم اعتباره في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا
حصل العلم بخبر ثلثة بسبب فهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق
الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون
ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر وبعدما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف

حصول

حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد
اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطئهم
على الكذب وما وجه تجنيب التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشمل الثلثة مع
ما يتناقش في صدق الثلاثة ايضا فلا يحسن ان يقال لعل الثلاثة ايضا كثير واما ان يراد به الكثرة المعتبرة بما
ذكروه فنقول انا نعلم من امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر
وعن كل شيء مع انهم لا يقولون به لا بد ان يختص كلامهم بالاحتراز عما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم
الخبر بل لا بد ان يخرج ما من القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادة العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه
ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان
اريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى انه هذا الشرط
محض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كانه مستفاد من قولهم يفيد بنفسه العلم
فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف يخالف اللزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني
عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يحضرني من كلام
القوم ما يوافق ما اخترناه التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في شرح التهذيب حيث قال هو بحسب
الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم
بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا
الشرط مما اختص بسيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبه يتخلص عن كل
من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم عدم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي
وكذلك كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخلية عما شغله عن ذلك
الاعتقاد **الثالث** اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعتبر هو
ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف المواد وقد يعتبر دونه القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله
الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق
بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح
من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من اشترط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطئهم
ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل وقد ذهب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول
المعصوم فيهم وهو افراط او اشتباه بالاجماع **تتمة** اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلفت لكن اشتمل كل
منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه قتل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا

وفي خبر كذا وهكذا او كل عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات لا اول لا يستلزم
شجاعته وكل واحد من الحكايات لا اخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص فيه مسامحة لان الجود
صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبداها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام ويحقق المقام
ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما
الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين
او وجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة
مثل الخمر طاهر والمسكر طاهر او الخمر طاهر والخمر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة
والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق واما
الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس
بالملاقاة وفي اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل ايهم ذلك على فرض
تعليق النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه
الماء وقوله حين سئل عن التوضي في ماء دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر
كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك
منتزع من امور فتعلق الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم
من ان يكون الاخبار مصرحة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر
بدلالة التضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد
ان زيدا اليوم ضرب عمروا والاخر انه ضرب بكرا والاخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض ان كلا منهم
واحد فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وانه يحصل العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب
ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان يقال انه يحرم انها في الجملة يعني لكن الخلاف
فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر
الاخبار بدلالة الالتزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينهما مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي
عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه
الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال
فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للازم
يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ومواقعه وعطايا حاتم
وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر
غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرابة

من دون القرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة بدر واحد وفي الاحزاب وغيرها فان كل
هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا
وسابقه ان الدلالة في الاولى مقصودة جزءا للاخبار وسوقها لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه
قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وانما دل عليها تبعا لحصول العلم بما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار
ثم يلاحظ كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا
رجلا وفي الاخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة
نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك محض الاتفاق او مع الجبن ولاجل القصاص ونحو ذلك وكذا في صفة الجود والقدر
المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كل القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود
لكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل
عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال كما علم
ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر
لا لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام فيما لا يعرف وجه يدل على الشجاعة الا بالالتزام
ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر
المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة
لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن
صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها
او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع
فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة
او السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا قدر مشترك
بينها في الدلالة الصريحة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر
المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع
لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا فكان اللازم عليه ان ينبه على
ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت واما الوجه الاول فيحصل
المتواتر اللفظي وكذا بعض ما نقلته من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان
يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا القسم
الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا
بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعتبرة من جهة

ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها يدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كلي ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مظنون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اردت ادراج المتواتر المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بالالتزام سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد الآحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل نقل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل في اداء انهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الادلة مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى في المعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين انا نعلم بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمفاد مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد يحصل للسامع وكذلك فيما قبله **قانون** خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن الزائدة فدل على هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم ولجوزوا التقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية عما لا ينفك الخبر عنه عادة ككشف الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر انه مدخلية للقرائن الداخلة في حصول العلم لا يعتبر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجية اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما ستذكره او الخارجية كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجية ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر كلام ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل مما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه تركنا الاشارة اليه من القول بكون خبر

الثلثة

في بيان ان خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر

اذا كان قطعيا متواترا او الحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بيّنا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهنا اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلة وفي خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه اعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه غير مطرد والاظهر القول الاخير لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا تنفك عنها عادة و وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف خبر الواحد وذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قطعي والمنع تعلق النهي والعمل بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة **الاول** انه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بيّن **الثاني** انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع ولما كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين **الثالث** لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع **والجواب** عن الاول منع بطلان التالي لان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة لم يحصل فيه اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضر كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف المواضع كما مر جوابه فكلما ارادوا من الاطراد نجيب بان العادة في المتواتر فرض بنظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة ممنوعة لجواز لو كان حصول العلم الاطراد بطريق الاولى واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا احكام العقل والترتب العقلي ممنوعا فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا او كونه بسبب جريان عادة الله تعالى به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب له فان الحصر الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فيمنع

حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير مختص بكامر بل يطّرد في شبه السوفسطائية في التواتر ايضا ولو فرض
احد ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة والخارجة بنفسه ثم ظهر ان احدهما الخطاء في دعوى العلم وكذا لو ادعى اثنان
حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد وجدانهما
في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم لشخص لاحد من خبر بسبب القرائن الدالة
ولآخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثاني
ان اراد انه لو حصل به العلم لخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالفة محظور ما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وان اراد انه لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء
ولا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين للآخرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف
بالقرائن الخارجية فالاظهر عندنا افادة بعضه القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على
الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله و
كل الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضرورة لا يعتريه شك وريب
بل وقد يحصل من دون ذلك ايضا واما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فظن انه مات والدلالة له
تجاه او اعتقده الخبر انه المشرف على الموت فهذا انها احتمالات مخالفة لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقع
بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل
الوجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بان الحاصل
بالخبر بعينه بسبب القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم به بديهي لا يقبل التشكيك واحتج
المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف
بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول لا امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين وتلامذة
عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبار
وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في العدة والاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة و
الاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره
ولا دلالته لو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون
الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين
في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد



قانون اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه في نفسه وبصدق مضمونه
وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يثبت
هنا الخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من جهة حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون

هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا
ليس فيه بل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا بنفسه وبمضمونه فخروجه
عن البحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من جهة السند والمتن معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا
اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه عن اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومتبعيه من الناس
تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى
ايضا والجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وقبحه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا قبحها
ذاتيا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه مفتّتا او موجبا للفساد في العقل او في الجسم كالخمر والميتة الموجبين
للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن
الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بما نرى بالعيان ان الشارع الحكيم
جوز لنا اكل اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي
وغيرهما فنعلم من ذلك انه يتدارك هذا النقص من شيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر
التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام
وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب
لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب
وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل
عليه لنا وجوه **الاول** قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا
من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط
لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا
يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا
ان ظاهر الآية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين
والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا لخبر الفاسق
فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر غير الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم
والمنطوق في الشرط والجزاء ثم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء
خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيتبع

به خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن خطابي الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد
احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وتقسيم المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع
والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها لغة وعرفا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف
لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فهنا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة باقتضاء المقام
وقرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية مثل هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ
فاسقا فتبينوا الصادر ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فيتم الاستدلال بالاية والحاصل
في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه له
لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا
الاستدلال انما ينهض على من يجوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في
المباحث السالفة الحق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث
وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه
فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة انما يجري فيه
وفي مثله لا مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ وان لم يفيدا
العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب تخصيص التبين بمثل هذه
الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة فيقبل فيها الخبر
العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم
جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا بد ان يحمل على حجية خبر العدل مطلقا مضافا الى هذا ان نكتة في ذكر الفاسق
التنبيه على فسق الوليد وتعييره وعليه والامكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه ووجهه ان عدم جواز العمل بخبر
العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بعض افراد المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمنشأ
للتعبير حينئذ هو التعريض والتهديد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار
المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل الا
فكانه اريد بان نبأ فاسق بمجرده لو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف
خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير **الثاني** قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه
اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم وكما لم يدل لفظ القوم

على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان القوم يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة
على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه باعتبار نفر الطوائف
ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لحصول الحذر بل يكفي في حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم
يقصد في حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا
حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان الترجي
المستفاد من كلمة لعل لا يدل على وجوب الحذر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد
جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة
ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من ان تحمل على ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في
معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ويحمل
على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر
لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر
عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب
الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل به لو لم يجب العمل مطلقا فانه اذا فرض كون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لا
ستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر
المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الواحد اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معنى
استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر
لا يتصور له فرد آخر حينئذ سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو اذا كان فيما
ظاهر الاية او الاجماع او غيرهما او التخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل
في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في
المسألة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول لله
في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت
الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي
هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقال ان المكلف مخير بين ان يعلم فيه بوجوبه من هذا التكليف وبين ان يعلم
ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي التقديرين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما
يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين في الراي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من
جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد بطريقة العمل في صورة
جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين

الواحد
العقد للوجوب
مع بقاء الوجوب
معناه الحقيقي ... الابعد
... ان استحباب الواجب
بخصوصه ... في ...
التخيير ... المفروض
منه عفي

من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لنا لم يتعين ولا سبيل الى العمل فرخص لنا الشارع الى الاخذ بما
شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثبات الحكم الاولي من حضور الشارع والاصل الثابت
بالعقل والشرع مثبت الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن
فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والا
ضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل وبين جواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل
وخبر الواحد والاول انما هو من باب المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الخلاف
المستفاد من الاية على ما بني عليه المؤلف انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد الاخبار لا احاد وحمله على
الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل
منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو
صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اثباته على سبيل الوجوب كما توهم فهذا الخلط نشأ من الخلط بين المدلول الحقيقي واما التخيير
بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رافع للاصل الذي هو
من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير والحجية لاحدهما فان الاعتقاد
بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت
نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال
بالتكاليف وكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل منه الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب
فان قلت نعم ولكن يتوقف على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به
قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء
والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل على استحباب
ذلك بعض الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واستناده في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى
ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية فشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى لما من
جهات تفاوت الانذارات بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي
لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم يرجون
حصول الحذر ويمكن ان يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعي مع انه
بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك حجيته بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من اثبات الكراهة و
الاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين وعلى موافقتهما للاصل وكمال المباينة الاولين له وقد اعترض على
الاستدلال بالاية ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل
والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى العدد ومستقل مثل نفي وجوب او نفي

ونحوها

ونحوها لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على
التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه لو اريد بالتفقه ما يعم الاصول فالتقر
فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وانذارهم يكون بعد كونهم مؤمنين ولا
يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل
الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي ولا يثبت ثبوت كونه حقيقة
في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع
الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص العموم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار
هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد
بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بما لا يخطر وما يخفى
كما لا يخفى الثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال
مما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهارها انه يجب على السامع الامتثال به فتامل الرابع شهادة
العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وكذا الخاصة والعامة ووقايع كثيرة ذكروا
فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كان ص يامر به ويجوز بعث
رسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام مع عدم اعتبار عدد التواتر وكل اصحاب الائمة
ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها
وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها
فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة الكبار
عند سماع الشائع منهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع
ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان مع القراين المفيدة
للعلم مما ياباه العقل السليم والفهم المستقيم فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير
منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة
حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان
ذلك مرويا عن النبي او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك
قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك
موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون

حتى ان واحداً منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن
بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل
بهذه الاخبار كان جائزاً لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط
والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلاً واذا شذ
واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه
وتبرأوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري
هذا المجرى لوجب فيه ايضاً مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه
ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضاً من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من
تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب اصحابهم
والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المختلفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة
وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالباً كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد
جائزاً وواقعاً في زمان الائمة ولم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع
باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتاً
وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة للائمة ومذهباً لهم لصار شايعاً من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل
الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بيّنا وكما سيتبين
ان شاء الله تعالى **الخامس** الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال زماننا المتباعد
عن زمان الائمة واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من الشايع
الاطلاق وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلنا واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهته وان
وان هذا المظنون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتباعدين
فهو يحتاج الى دليل اخر من الاجماع على حجية امثال هذه الظنون وغيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد
في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان
والاوقات بل هي انما تثبت في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حجة على جواز عمل المجتهد بالظن الا
ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او ظن ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر
اظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه تراكمهم في خبر الواحد واستدلالهم عليه وحده انما هو لاجل

[illegible]

اثبات حجيته بانه من قبل الشارع ثم حجيته في زماننا لامكان العلم ايضاً او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصاً كا
القياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء ولا تهدمه الادلة الدالة على جواز العمل بالظن عند الا
ضطرار او بكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكما استدلوا [illegible] على حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع
وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة
واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانا اذا تأملنا نعتمد على استنباط حجية خبر الواحد
منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية في امثال زماننا في غير الضروريات غالباً ولا ريب انا
مشاركون لاهل زمان المعصومين ع في التكاليف وليس فيه خبر ما علم ضرورة او اجماعاً او حكم به العقل القاطع
يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع
لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالباً بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالاً ولا يحصل منها التفصيل الا وعلى
هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد
لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا معنى لكونه اقوى بل الظن انما
هو من جهته وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعاً وقد اورد على ذلك بان انسداد
باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنوناً مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها
ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتهما وغيرهما حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص
بعد تسليم معلوميته مطلقاً لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة
فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضاً ان انسداد
باب العلم بالاحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكر لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل
حكم حصل العلم به عن ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن
ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره
دليل يفيد العلم فيتم ما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل
بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى
هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلاً فالخطب سهل اذ نحكم
بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة
الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير
فيهما لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل
المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلاً اقول وفيه نظر من وجوه اما اولاً فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بالحكم

ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كما ترى خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم
التفصيلي ففيه ان عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن من الاتيان به
بان يأتي بالمحتملات بحسب المقدرة والاستطاعة فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالقطع
ان في الصلوة والحج مثلا تكاليف كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او بطلانها بترك الركوع والسجود ايضا مع
انه لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات لو خليناها غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما
بعضها فان الحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك
يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقه او غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين
على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد
او بشرط فيها العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء تثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل التفصيل فيه
الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من
العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فهو
متعامل ولعل مراده هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل واستخبار ما لا وجه له والا فانا لا نقول به بل العقل
يحكم بانه لا يثبت تكليف الى ثبوته هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فلا نسلم
كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا
كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فنعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان
اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد
الصحيح في حال الغير وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه حجة بانه معتمد للظن او من جهة استصحاب
الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد
ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذ لحصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثانيا فلان قوله ويؤكده ما ورد
ورد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل
على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس
الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما ثالثا
فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة
يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي
الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس
الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بنفي الاصل ان

الرجحان

الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح
اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من
الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الكامن
في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء
فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالا
ستحباب ثم جمع وترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة
وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ذكر له من المثال هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد لو
في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب ونحو ذلك
عن ذلك يظهر تمام فساد ما من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا ظهر ان حكم
غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهموه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل
اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه
في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن مستند ومتمسك الخ ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة
في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء من مقابل اصل
البراءة حتى يقال انه ظن ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو
ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل
بايهما اختار من القولين على فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة فيه فالتخيير من الرجوع
الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول بالتخيير في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس
الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فننفيه باصل البراءة فبعد
ثبوت التخيير ايضا يثبت الحكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين
ليكون تخييرا في اصل المسئلة كما مر ثم الاشارة اليه مرارا الخامس فقد ظهر انه لا مناص الا على العمل بالظن او
حجة الا ما صرح الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن
والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بدلالة خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه
وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد
واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم
لا من حيث الظن الحاصل منهما كالفتوى والاقرار وغيرهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على
الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى
الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان

المظنون حكم اقتضاء او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق
فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ الراجح والمرجوح في
تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم فان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه وكذا ترجيح
المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن وترجيح ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن ولحاظ القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت
وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب
اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم
القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخبارية الذين يعتبر
قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع
اقول هذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا
العمل باصل البراءة ثم ابطلنا التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول لولا وجوب العمل بالمظنون لبطل الغرض بل
اول الكلام وما ادل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظ
منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية
الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها تمنعه الا عن مكابر
اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وستشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الآيات على فرض تسليم دلالتها
فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما علل ولا ريب ان اذا
وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي
جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن
الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل
بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول لتفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الآيات والاجماع وقد عرفت حال
الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى حينئذ للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد
شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر وقلبهم دل
وبالجملة علمنا امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات
مكتسبة كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا في ذلك بالا
الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما يثبتها العدم تواترها معارضة بما دل على اصالة
البراءة وعلى نفي العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط

في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاءه باحدهما دون الآخر او كان
بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض لمال الغير في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلنا ابقاؤه قد يوجب التلف
فكيف تجتري بان تقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز
العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى حينئذ لعل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم
الافتاء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر والمظنون في تلاف مال اليتيم وتعطيل الامور
ولزوم العسر والحرج قلنا ثبت بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت
من مال الجد نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث
يجعلون الجميع مقام اولاد الصلب فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن
واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة
فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في
كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم
بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى قول
السيد في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب كما هو ظاهر الآية ولا حجة فيه
عندهم فلا يبقى للاخباري هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الا
حتياط اذ كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فلا سبيل لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبل
الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومعضلاتهم المتناقضة وتتبع الادلة و
مواردها وتامل فيها حق التأمل وميز حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغيره فانه يعلم ان ما ذكره
الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد في الطرف الآخر
من دون عامل او مع عامل نادر فهل للاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد يشمل مثل هذا المقام فلا
يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط قلنا فكيف تصنع فيما لا يمكن
ذلك فيه بل اقول ان هذا كلام هو بمنزلة الشرك لحال العاملين بالظنون في امثال ذلك ومن ان العاقل
البصير لا يدان بالاحتياط مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يرد عليه ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة
كثيرة منها الاجتناب عن سؤر عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن
النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس
هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اعانة المعروف واغاثة
الملهوف ودفع المفاسد وقطع التداعي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد
عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل با

من جهة ما دلّ عليه من الآيات والاخبار الدالة على جواز العمل بالظن وبذكرها تنشّط عن الدخول فيه فتذكرنّ ما ورد عليك من الآيات والاخبار الدالة على ان فيه امر المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التشديد يتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس او تسويل الشيطان فان الشيطان ربما قد يصير على الناس الخاصين لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله ولا يتعرض بحال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات الثابتة وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين يجتنبون عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قريب بالتنجيس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يعتمد على دينهم ووثوقهم بل ولا بد دون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكل لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم يلاقونهما بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب البطلان فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في دعوى القصاص فيما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويبتني مما ذكره الله تعالى في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان نكر ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان شأنه عن ذلك يجتنب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تبعت حاله لا يجد نفسه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف بصرف الفرع فابدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما ذهبنا عن لزوم الاحتياط وتصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد يمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر وعند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن ربما يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يتخلف بحيث ولا بد ان يكون مطردا و يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب ما يعتبر ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف فاذا ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله يواخذه على مخالفته وظن المواخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند عن ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقول بوجوب

اللطف

اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس وامر المعروف ومع ذلك مختفٍ عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نايبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نايبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن يحتاجه بالفعل فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعليته الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتهما لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الضرر وقوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معتبرة للاداء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجيته هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بالجوارح ولا ريب ان ذلك من القراين الداخلة لا القراين الخارجية مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية الامر ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا ابطال ما اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي به الى الظن بالحكم من الادلة التي ثبت دليليتها لا خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك لانا لا نهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق فاذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المفيدة للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه ومع قطع النظر عما يفيد خلافه اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري

ويلاحظ القوة والضعف بل لا يترجح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان
في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل
على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو فنحن نتعبده برجع الى سائر الادلة وان كان
مؤداها عين مؤداه فليتأمل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل لنا الى الحكم
فان قلت لو لم يحصل الظن حتى حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والخلاص عن لزوم
تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به اولا قلت المناص حينئذ هو المناص حين تعارض الادلة
التي لم يرجح شيء منها مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة وكذلك الظنون
الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة
اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل به موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس
عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة بعد انحصار
العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص ايضا يدفعه منع بقاء التكليف
ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون ايضا اقرب واقوى دلالة واشمل افرادا واوفق مما دل
على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فالدليل على الحرمة ثم لعل ذا المقال في هذا المجال يظهر
جلية الحال واقول لعل الجيد في فهم الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مما لا اهمال
عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها
وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ولطفه تعالى
مع عباده لبيان الاحكام رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف حتى يكمل
العلم بمراد الله للمخاطبين المشافهين من الكتاب او سنة فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب اتباعهم وحصول
العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا ابدا في امكانه ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على
مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في
الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة اهل العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا
يبنون المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في
المحاورات مع اصحابه بما يحصل لهم الظن به في الكتاب ايضا وان السر في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا
هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر انه عمدة المقاصد في الدين والايمان بالله هو اصل
التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى
فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشية من المصالح النفس الامرية لكن العمدة
في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة فاذا

فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة
الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما احتماليا على مقتضى
محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك
المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر وخفا للعقل لحصول الانقياد بدونه ايضا
وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء
على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم
النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا يفيد اليقين
في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن
مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم فانهم قائلون ان الظن في موضوعات الاحكام
من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف
فان كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار بعينه لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان
نقله بلفظه بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا
اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه
في الدهر والاستفادة منه كالبيانات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين
وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول لعل
ذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله يريد من جميع الامة
فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص
لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع تخالف
الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه
كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمه ووسعه فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا
او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز ايضا من باب القسم الثاني سيما الخطابات
الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول
الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله يفيد ان
الكتاب من القسم الاول قلت اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف
على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع
لنا بكونها قطعي الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها او
ان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما ظن من جهة الكتاب جائز لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن

ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فقدتم الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان بعض
تلك الاخبار يعضدها بعض مع قراين خارجية بحيث يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما
تحصيل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من حجية خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع بجواز
العمل على ظاهر الكتاب واما السنة المعلوم الصدور وجهه فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المتشابهات والمكاتبات
ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نقل الحكم الى من سويهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا
يعلم من حاله رضاه بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا
وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذا قوى ادلته الاجماع وهو على
فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن
الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم
يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا بها وهو مجهول او لم يفسخه السوانح من المعارضات
والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها
واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص
والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم يطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن
بعدمه كما مر في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال
ان يكون معهم من القراين ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال
ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في
كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجيه الخطاب الينا ولا اجماع على ما نحن فيه واما في العمل بالظن الحاصل منها لنا
فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف
بالتفصيلات الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه
عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض لشيء اخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن
مع انه لو نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي لو ثبت يدل على حجية
الظنون الحاصلة من جميع المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج
التعارض بينها وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولهما وكذا اصل البراءة
ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى
الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموع وعن نقل الاجماع لا يفيد الا الظن لو ثبت حجية مثل هذا الظنون
المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي ببعض

الاحكام

الاحكام لا يقتضي التفصيلات فكذا العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم
بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما
يستفاد منها مفصلا بعينه مما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات
العينية والحكمية كيف يجدينا فيما نريده من العمل باحكام امتنع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته
بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يكلف فجعل احدى مقدمتي قياسه قطعيا مع كون الاخرى ظنيا
فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء
ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد ثمرة
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية
الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف به يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما ومن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل
المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وغيره في جواز
البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول ومع لابد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي في
موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع
وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو
ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل وقد عرفت ما ذكرناه في خامس الادلة و
ثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك من
النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن الاية الاولى فبانها
مختصة بالنبي ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان نوع تنبيه
خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما يبتلى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك الحجية المشافهين للغائبين
انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة افتقاد باب العلم وايضا التمسك
بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما انتفاه نفس الاية وكلما يستلزم وجوده
عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في
الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هذا الخبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم
لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال
فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور السلب الجزئي واما عن ايات الذم فمع انه يرد عليه بعض

ما ذكرنا فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ لما
العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد
المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وخطره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في
الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة
المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوه
لان الشرط في دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك
هكذا نقل عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك ولو لم يحصل
على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم
ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما عرفت والمسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم
قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل
باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع وكثرة
القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة
وما لم يتحقق فيه ذلك فنعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت
خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد
اصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في
زماننا او كان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا
ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي
ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ
ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك
ينزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعلم

في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى ان بعضهم
باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستروحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة
مواضعه للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي
رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعد ما ذكر في وجه
الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان تخيلا وتوهما على كتاب العدة ثم قال في الحاشية في توجيهها
ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه
الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة
في نفي العمل بخبر يروونه واقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون
من متعصبيهم جوزوا وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق
رواية عن رسول الله بامر معوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان
علي ع وايات اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين
عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك حتى اصلا واعتمدوا في احتجاجهم
على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب هذا الا
شتهار حتى ظن السيد وغيره ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب فوقع الالتباس
والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الائمة
وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتأمل ثم ان صاحب المعالم قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين و
بان المواضعة بين المتعصبين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومواضعه مخالفة للسيد اذ كانت اخبار
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك
بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام
المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليفه المعالم والحاصل ان في العدة مواضع
متعددة من كلامه ره ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة
المضمون لا حاجة لنا الى نقلها ثم حكى الشيخ ره القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المعتمدة
المتداولة عند الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله
المحقق عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع
بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار

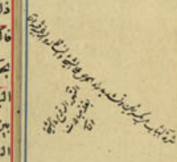
مفسرة بما القرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يبعد كونها كلا عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ
على انها كانت كلا عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على
الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على
عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها لا تفصيلا غير معلوم فلا
يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة
وظنية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بها بالنحو
الذي دخضوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها
لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني من جوع فظهر من جميع ذلك ان
الدليل ايضا بعد التسليم يجبر اجماله لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل
الخامس كما اشرنا اليه سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها فانها لو
سلم التواتر فيها فانها ايضا لا يفيد الا الاجمال كما بيناه والله العالم



قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط
ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما
يتم اذا اثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء
العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول
الظن نعم فاشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او كان من باب
الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق و
المخالف ما لا يحصل من غيره ومع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في
الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل
القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز و
اما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا اشتغ عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف
من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وقد
يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله تعالى ربما منعه عن الكذب من جهة
التكليف بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان
القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره
هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع سائر الشرائط ولذلك
قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد
ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهرهم دعوى الاجماع على ذلك

مسندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم
نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا
لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي
الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع
اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر والمؤمن الغير العامل بجوارحه
حقيقة والاستدلال بطريق الاولى ايضا ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير
المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الامر
الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما
سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهل بالحكم قد يكون في كون الشيء
من الافراد المعلومة الفردية لمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما سيان في منع
تصديقه ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان
ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة تعتد
بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الروايات المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان
فالمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل
ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وذكر الشيخ في العدة
جواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه
لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي
عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ
وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية
لاحتمال ان يراد من قولهم لم ينكروه اجماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا
فمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فانا نحكم بدخوله في المعتبر ونقبله في مسائل التنقيح وكل غيره واما على البناء
على الدليل الخامس فالامر واضح مما بيناه واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية و
غيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة فان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب
ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه
عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي
حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن

عندهم فيه خلاف ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم
على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا ولخلاف كلام العلامة فمعنى الخلاصة اكثر من
قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في التهذيب ونقل في المعالم عن والده في فوائد
الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل عن والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من
الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بفسق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق
الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم
فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت اما
يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه
لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد القاعدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في
ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء



فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد صلاحها وانتفاعها من الطرفين بحيث
يحصل شبه مزاج منها حاصل من القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو
البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت
بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في
النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة بمعنى ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة
بحال الرجل سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقة لقمة او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق
في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا
او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر
مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما
الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام
في الخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور
اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في
روايته متحرزا عن الكذب فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة
فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة
اخبار جماعة هذه صفتهم ونقل عن ظاهر جماعة من متأخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب

بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اخبارهم بل الاجماع على الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر
الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر مجهول
الحال وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق بحجة المشهور وقوله تعالى ان جاءكم فاسق لا يبعد وجه الدلالة
ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس
الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة
قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر
لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما يحصل بين من علم عدالته
وبين من علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا فالواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر
وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف
وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فاذا النسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا انه من شك في كونه له
مقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكن ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه
محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقدها ثم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في
الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب حينئذ فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم
الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن جمع
الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فانا لو وقع في الندم بسبب
بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد
فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة
بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم
الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بحقيقته متعذر لعدم امكان العلم بالملكات
الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق
بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب
فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا اشتق من الكلام الذي لا قرينة
على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر واحتمل لافادة نوع في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان
المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر
وايضا ليس ايقان المتكلم بخصوص صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل على الخبر
لانه حج بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان

ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المخصوصة
واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما او الوصف
العنوانى الثابت لهما فانه معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين
قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا يجب
اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون معتقدة بالواقع نعم ظاهر المتكلمين دعوى
مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجرى فيه توهم ارادة ثبوت
النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في فائدة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة
فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا فيجب القول بالعمل بخبر مجهول الحال لانه لم
يعلم وجوب التثبت على فسق الراوى وليس المراد الفسق الواقعى وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين
ان يكون المراد الفسق المعلوم فمنتفاه الامر بالتثبت ليس لرد اللزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل
فهو بالقبول ومما ذكرنا يظهر الجواب من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامرى وبعد امكان تحصيل العلم
به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفى الفسق وهو باطل لانا لا نظهر ان العدالة امر
وجودى فالاصل في النسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين
هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر خلافه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في
الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ونفى الجادبة ونحوها فهو من دليل خارجى من
القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما الخبر والشهادة فمن قبيل
فلانهما مختصان بالدليل الخاص والشرط فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعى
بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ رحمه فالظاهر انها ايضا لاجل التثبت لا كما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان
دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده بعدم تحقق اولا وعدم العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فلانه
انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا لمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرنا
على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت ان معرفة حال الراوى بانه متحرز عن الكذب
في الرواية تثبت لها يحصل الظن بصدق الراوى فيجوز العمل به كما ترى في اخبار الموثقين من المخالفين ومن فوق
التشيع والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت فعلى
يحصل من خبر العدل فهو يكفى بتمامه العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس
الامرى هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد
القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس فلما ذكرنا فالامر واضح ومعرفة الخصوص ودعوى التحرز
عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستبعده في المعالم اول وجه الاستبعاد ان الداعى على ترك المعصية

قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون لاجل الخوف من
الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن
بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالى عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب وفيه
ان انكار حصول الظن مطلقا مما لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم
في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله
وسائر شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر
الفسوق عمن يعتقد في نظرنا الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته
مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل
الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى وتواهيه فالاقوى اذن ان
ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالى او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب
العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وانه حجة ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالى و
هو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد
ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم او
اختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح و
الضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن
السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضية لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط
لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح
ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط
ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروى الا ما تحققه لانا
نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر
انه يكفى في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويقرا
ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن ذلك
حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب وافق حين السماع فقد ضبط
وهو مقابل وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان نجيب الخثعمى ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى
في الفقيه انه سئل ابا عبد الله ع فقال انى رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتى الحديث ويمكن ان يقال في
وجهه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك
واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوى باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات

المعروفين بالضبط والاتقان ومواضعها الخاص ولو من حيث المعنى ضبطا او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان توثيقهم
ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا
اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في
عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان مخالفة في الدين
ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته
فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال الخطاء
فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال
تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم
فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ان لا يعمل برواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من
يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل
دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريا من غاية
الشقاوة لكن يجعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراده من اغوائه واضلال الجماعة
فكيف يمكن الاعتماد على رواياته وروايات امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون
عثمن بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ونظيرهما من اول ما اراده من اخبار امثال هؤلاء فلا عمل به الاصحاب بدليل لم يظهر لنا
تاريخ الرواية قلنا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عولوا في الاعتماد على القرائن الخارجية لا لكون
الرواية في حال الاستقامة قلنا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور
الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص
فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا عند
الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق
ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب صرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق
على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال الاجتناب عن الواقفية وامثالهم من فرق
الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منهما عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم
الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن
عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان اخذ
عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذة عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي
بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق
البهائي ره في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه



في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل
من اصحاب الاصول وكذا قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا
وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله
ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا
يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي
بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق
ره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المنبهة
مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر شيخه روايته وانه ممن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وبالتنصيص
من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك
واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية
رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة
والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار
جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في القواعد
الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله
لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد
بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية
ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد
الثاني المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في
الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابع
القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط
من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه
السادس المخبر بالطهارة او النجاسة يرد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده
الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول
الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار
بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا
الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص او الامام الذي هو واحد واما
قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة لا انه رواية اذ هو حاكم

بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه
اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية
وان كان شبيها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا ومع
قبول قوله وحده هذا مذكى او ميتة او ما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اورده
اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية و
الشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة اراد با
لرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للا
نشاء فهو لا يريد لانه لا معنى للتفريعات التي ذكروها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكروه ولا
يحصل التذكية رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر و
الغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر
عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كالاخبار [illegible]
ولد من الشعراء مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول
الراوي قال النبي او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر تعيين الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص
الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواخر
كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله ره الامور المذكورة
اخبارا قسما ثالثا ايضا بناء على ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا
الخبر المصطلح فالتعريف الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لادمي للغير
عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء
بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة
البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق فان يقين اصل كونه قول المسلم لا يرفع الظن الحاصل
باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت لحصول الظن بالصدق فهذا الخبر مثبت
للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بقول مسلم اخر او بقوله وكان في واقعة خاصة فلا يبعد فيه التعدد
كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد
فقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرهما فلا واما اية النبأ فهو
وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكايته وفيه
التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك
استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد مطلقا

لابد

لابد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة
كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب
وارادة المعنيين معا بالتنبيه الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل
كما حققناه سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع
كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص
المنطوق بالخبر ايضا لا ان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح
واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن
عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على
كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها
عليه عند التامل فان المراد من التذكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد
العمل بالرواية لا يفيد بل يشترك الوجود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما
نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة
فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبروا المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا
دليل على عدم كون التذكية مما يقبل فيه الواحدة الا ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية
المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام
الشهيد ره حيث قال وينفرد ان يقتضي ان المخبر عنه الخ بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة
لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزمه ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد
المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك
في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص
بمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الحق في المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات
حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر ونحوه فتوهم عموم
الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض
وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا يقسم يعني كل ما وجد مما لا يقسم فحكمه
انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمها كذا بخلاف رؤية الهلال فانه مثبت للصوم
والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بحال
مثل يجب الصوم للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف
بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لم يعلم الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه

واشخاصه وكل الشهادة على النسب فانها تثبت نسبا معينا خاصا ولكن يتبعه الانتساب الى آخر الابد
اما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان
كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم
فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس الخبر عن عدد الركعات والاشواط
او غيبة ما فقدناه من عدم اعتبار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد
منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصول في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى
يحصل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن
العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية الواحد في
مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالا
ستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج
بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في
هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد
فلان له ان يستغني عن لزوم تبع التقليد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء
اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح
المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في
الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه
وقال ره في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار وبالاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام
الزام ومثل للاطلاق باطلاق من حبس لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك
قال ره وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر
فانه لو حكم بهما حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة
زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه
او ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم
ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم
باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والآخر
من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمته الا
في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا انتهيت
هذا فنقول ذهب الاكثر منا الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب وذهب المحقق



ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم
اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في مبنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام
القوم فاقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث انه ظن كما هو مقتضى
الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم
كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن
والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول
خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب بآية النبأ على
اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارج
اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية
الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا الا ان معنى العدالة
شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق
بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لا انه يحصل ذلك عدالة وان كان فاسقا
بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا
الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول
اعني الاعتماد على الدليل الخامس فيجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في
الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل
بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم
ينحصر المناص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم بالرضاع وعن كون
الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكتفى فيها بالواحد فلا
وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات
التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح
للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو
والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة و
المزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء انما هو
بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل
حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فهذا يحصل الظن بل قد يكفي ما يحصل

الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر بعضها جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق
مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة الصيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت عن خبر
الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل
من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلتها لحق المسلم ولذلك خرج حمل افعال المسلمين واقوالهم على
الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا قد
يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شئ واحد والمشروط بالعدالة
مشروط بماهيته العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في كل منهما
فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة
العدل موقوف على كون تزكيته اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدل فيهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية
لا ان ثبوت العدل فيهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة ولما
مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مسئلة بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه والاخبار
عن بلوغ الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد
مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا
البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من استخبر مطابقته لاجتهاده
فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر
يختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات
اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع
والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار
فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من
الادلة فلان اية النبأ وتقريبه صدقا البناء على التزكية من جهة الاخبار عن مواضع المعتمد كما بينا ولكن يحدث شئ
انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتشبث بالعموم ولخروج الشهادة بالدليل
كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر
الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة
خبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان نعدله لانا اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم
حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة
ففيه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه
في نفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالا

فتوقف قبول الخبر هو العلم بالعدالة

والاشتهار

والاشتهار دونهما لا يفيد ان العلم غالبا بل العدل لانا ايضا لا يفيد العلم فمن اشتهر عادلا باحد الامور الثلث
فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار وابدال اللحم وشد
العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا
ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة
مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية
وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيدفعه ان المفهوم اذا كان
اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي
ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان
العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان
العدالة شرط في الرواية وشرط الشئ فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد كفى
في الاصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على
الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما
يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى
منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال
كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا
وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلاثة الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع
لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية
عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع
على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ولا نقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات
وانكاره مكابرة فيدفعه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط
لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن
في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود
في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية
مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد
وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اراد
من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اراد به الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس

بمشروطا بثبوت العدالة بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه
من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل
ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان
اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا على تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون عن
اكثر الرواة عن غيرهم ومواضعة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية
اشتراط التعدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية
بالمزكي الواحد فكيف يقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون يعرفون العدالة
من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين واني للمشترط باثباته ولنحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة
ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل
فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيمنع كونها من
اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لا من النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون
الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسالك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر
الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت
ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع
دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الايات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل
لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا
ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد
الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي
الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية الغير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت
وتوقف وان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادة
الظن وهو مبني على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر او نحوه واما الجرح فالكلام فيه
هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي
فقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان
لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي لا يكون
جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا مع ان هذا فاضل فخر المحققين ره عن والده ره وذكر ما
في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف







الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة
والفسق على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين با
لاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال الاربعة
من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني وقبله السيد جمال الدين ره في شرح التهذيب
وهو الاقوى بعد الاول لانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم
لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي
كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال الاصل مع
عدم العلم بالموافقة واحتمال العدم المواضعة لبس التلبيس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع
اشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المعيار هو الظاهر ولنخبر بان الكلامين في محل المنع نعم يتم
ذلك فيما اذا كانت تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال
مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الان فكيف نعلم مواضعتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى
يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ربما العلامة انه يبني تعديله على
تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم
خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر
لا المقلدين لهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذا الكتاب لا يريد الخاص من
مجتهدي زمانه بحيث يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الحاجة الى
الكتب معاصريهم من جهة الاسناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما اذا
تباعد الزمان فمطمح مقاصدهم في ترتيب تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم
منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذقهم يظهر انهم
ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا
المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف والانتفاع به في حياته في غاية البعد خصوصا
من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مسلما
لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى
الادنى فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان
النفع اكثر قلنا مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند
المتاخرين به انا نريهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع
ذلك لا يصرحون بعدالته فهم من نحو هؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فلا ياخذ بمقتضى هذا

المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فانهم لاحظوا الاطراف
واخذوا بجامع النفع سيما او قولهم ثقة لا يحصل بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح
بل الظاهر انه ليس بمجرد حسن الظاهر ايضا فانا لو توقف غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء
اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا من هذه الجهة ولو يحصل فشككت لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر وجه القول
الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة
وعدم المخالفة ووجه القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام
الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك
لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابه بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب
واحد لا ينفع في دفع هذا البحث ووجه القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة بروايات المجروح وشهادته
وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح
مما يختلف فيه فكيف يكتفي بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع
الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة
مبني على القول الصحيح وهذه حالته مما لم يجر اصحابنا بل واكثر المعتمد منهم ايضا ووجه القول الاخير بانه لا يحتاج
الى البيان وكلا ضعيفا ولعل ما هو قوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقديم الجرح مطلقا
وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم
الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في حكمه
في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك
مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم
يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في
اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى
المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة
لداود بن كثير الرقي وروايتهم في شانه ان الصادق قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله
ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا
وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه ويرجح
الاول لاكثريته سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وانجبر ضعفه بضعف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا فان
الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر وهذا فيما اشترط بالسبب



والا فتاول قولهم ضعيفا ومجروحا ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر بالاشارة
اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي
فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن
المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكافئه تصنيف
كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره
والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون
التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون
كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة
فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن
قد ينظر في الخلاف من جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن علم كونه موافقا للحق او موافقا مثل ان العلامة
وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة وغيره ولعله توهم من عبارة
النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه من بيت ثقات منهم حمزة
بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان
الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذا من تقدمه لمن تقدمه فانهم فيما اثبتوا لهم
عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا
بينهم ولم يعرفوا ابين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكروا او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد
المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته
من الروايات صحيح او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال
قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث
هو ولا قائل به لان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية
فمنطوقها يدل على كفاية التبين في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا
ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض
تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فانه
مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه متعبد بالظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي
بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا يسمى تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة
تصحيح الصدوق الرواية او تصحيح العلامة السند او يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك
فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل

بحل حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكما لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هكذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التوثيق
والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور
خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في صحة
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وقول العلامة في
كان هو في سند مثلا صحيح فانه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة رجال وجود المعارض وعدمه و
بنظر في الاشكال في تصحيح السند من جهة التوثيق ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين المشترك كما انه لا يتم العمل
بما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل بل في خصوص الرجل بالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في
تزكيته واما في السند المعين نحو ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي وقع فيه العدالة او الجرح هذا كله
اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان قائل المزكي والمزكي من جملة رواة الحديث
الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بتجهيل الشيخ وكذلك
لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو
اخبر العدل في زماننا هذا او قال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب
الجرح والتعديل متفقين في الراي او مقلدين لمجتهد واحد اذ لم يمكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا
البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بما ذكرنا
حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق
لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض
اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في
غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم اتحاد اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا
نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين
ما اخبر عدل واحد او عدلان حتى على القول بتعدد اعتبار المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند



العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا
ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بالقبول
ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد
البرقي من قدماء اصحابنا وتبعه ابن ابي الفضل وينسب الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة ره والثالث
قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والاشتراط ان
لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لان ذلك

تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ الظاهر ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا
يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان الراوي
عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا
عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكل نظرائه مثل البزنطي وصفوان
بن يحيى وحماد بن عيسى وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا
ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من
جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات
حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا
بوجوه اقواها امران **الاول** ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل
ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة
لا ما ابهمه وثانيا انه انما يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى
على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال ان دابه في نقل
الكتاب ليس داب المصنفين **والثاني** ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه فيما اسناد الكذب
فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه
وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناه على ما تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل
لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا فوق ذلك
الظن بصدوره عن المعصوم ع فاما يشكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى
ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار والانصاف ان ذلك
لا يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم ع في
مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن و
احتج النافي مطلقا بما مر من الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت والعدم
رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه
على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة
فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ لما ذكره لخبر العمل الطائفة على المراسيل



مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق قانون
خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير
المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقراين الدالة على خلافه وان لا يقصر
الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء
والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر
هو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع
بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع
باطل ولا معنى لاشتراط المساوات في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان عن ذلك نعم لو ادى
مثلا لو نقل غير السامع من الرواة الوسايط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة ساير الاخبار والادلة
فهو كلما ادى بما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت
ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه
وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروه بعنوان اخر وسنشير اليها الا هنا الا ان يكون المراد
انه لو ادى المعصوم ع المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا
اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما فهمه بالغرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور وتحقيق
بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما يحصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر
من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال
في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر
مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك
فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام صل ركعتين من اليوم بعد اذان
صلوة العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة
العصر لركعتي المسافر واقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل
ذلك الفرق وقع في هذه المسئلة عن الاصحاب جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من
نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء واما الجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من
ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيصدق في مثل هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت
الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتفاوتة على مصداق واحد مع
اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات فانه شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبا
غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مودى الالفاظ

فهو مما يصعب اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم ع انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته
في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنه ع او علم المعصوم احتياجهم
اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بمقدار فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى
يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لابد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا
فنقل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب لبيبا فطنا ذكيا لا مانع منه وكل نقله ابسط واوضح اذا كان
بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة
في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة
فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه و
من ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة منهم
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لابد منه له في تعبير المراد بقرينة جلالة شأن
الراوي وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد تبديل اللفظ البتة فانه كذب ولا يخفى
ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم مقصد فان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل
عن الامام ع انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك
والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وحج
ذلك فيصدق على ذلك انه نقل معاني كلام الامام ع بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع امكان
فيه لحصول الفضل ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه
تعالى قص قصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن
ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطول الغريب والاسلوب العجيب مختص في
القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها
يفيد ان ذلك كان طريقة الاصحاب للنبي ص احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالته
المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في
فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما و ذلك معارض
بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب
من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم ع في ذلك
غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار ويؤيده نضر
من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يحصل

بنقل اللفظ المسموع وعينه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على
وجوب التأدية بلفظه ثالثا لصدق التأدية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث
واحد وقد اختلف الفاظه حتى يروى كما ذكر وفي اخرى نضّر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية
الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الآن بمنع الظهور وبمثله يقال بان الاصل عدم التغيير وهو مما
بان الاصل عدم النقل واما المفصل فظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي
الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله
على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس لها معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء من خلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اولى وكما ان مقتضى الظاهر الحمل عليه فمقتضى المجمل السكوت
عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظهور
عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب به ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر
فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها
مباحث **الاول** اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة **الاول** الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في
بالصحة عدم الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ
وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما هو
ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه
منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا
التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج
عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عنده لو سلم مبني على غفلة الواصف و
خطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما حجيته فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح **الثاني** الحسن وهو ما
كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي **الثالث** الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم
غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن
مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند مختلفا في
الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق فتسميته بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن
لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة يتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيضعف
بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح وخصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته ثم انه قد

يطلق

يطلق الصحيح ايضا على ما رواه معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان كان
بعد ذلك ضعيفا وارسالا مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق عليه السلام ولا ريب
ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام صحة السند الى الرجل
المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما
توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما نقل عبد الله
بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال
روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها ويترك ذلك في الاغلب فيما كان
الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب غير
والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين ايضا **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرط
احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي واما
الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولا وهو حجة ح سيما اذا كان الاشتهار بين
قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة وجملة
منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها
العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا
الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا
بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن
يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على
العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وجوده في احد الكتب المعروضة
على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتابي يونس بن عبد
الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام او كونه مأخوذا من احد الكتب الذي شاع بين سلفهم
الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او كتاب
حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده
فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتأخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وتبعها شيخنا البهائي في
مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح
هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من
اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة

في هذا الزمان فالتبست المأخوذة من الأصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة منها بغير المتكررة وخفي
عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا إلى قانون يميزون به الأحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح
قال وأول من سلك هذا الطريق العلامة رحمه الله أقول ولا يبعد ذلك إلا بعد ملاحظة أن التوثيق والتعديل
أيضاً كانا من أحد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء أيضاً والظاهر أنه كان كذلك كما يستفاد من
طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم وأخبارهم المنقولة في الرجوع إلى الأعدل والأفقه وغيرهما فالقدماء
أن القدماء أيضاً كانوا يعتبرون ذلك كما أن المتأخرين أيضاً قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح
بالاعتماد بالقرائن أيضاً فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك نادر وإلا فالإطلاق في
كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتماداً على القرائن وغفلة وعمداً أنهم قد يعتمدون على الحديث
مع عدم التصريح بالعدالة كان توصيفهم إياه بالصحة مجازاً على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن مع
عدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من أصحابنا لحصول التثبت الموجب
لظن الصدق بغيرها أيضاً فمن أسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقاً ومنها قولهم عين ووجه فقيل إنهما
يفيدان التوثيق وأقوى منهما وجه من وجوه أصحابنا وأوجه منه وأوجه من فلان إذا كان المفضل عليه ثقة
ومنها كون الراوي من مشايخ الإجازة فقيل إنه توثيق وقيل إنه في أعلى درجات الوثاقة وقيل إن مشايخ الإجازة
لا يحتاجون إلى التنصيص على تزكيتهم وربما استبعد كون ذلك توثيقاً الكثير من المتأخرين ومنها كونه وكيلاً لأحد
من الأئمة عليهم السلام فقيل إنهم لا يجعلون الفاسق وكيلاً ومنها رواية الأجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء
والمراسيل كأحمد بن محمد بن عيسى ومنها أن يروي عنه الذين قيل فيهم إنهم لا يروون إلا عن ثقة مثل
صفوان بن يحيى والبزنطي وابن أبي عمير وذهب جماعة من المتأخرين إلى أن ذلك من أمارات الوثاقة وقبول
الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن إسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين
عليه ومنها وقوعه في سند يحصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي أو الفقيه
لما ذكرا في أولهما وما وجد في كليهما فأقوى وإذا انضم إليهما التهذيب والاستبصار فأقوى وأقوى
هكذا ومنها إكثار الكليني الرواية عن رجل أو الفقيه ومنها كونه معمولاً به عند مثل السيد وابن إدريس ممن
لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم
الجنبة أو يعد سليم الأحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا أو فاضل دين أو أصدق
من فلان إذا كان المفضل عليه جليلاً ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير
وممن ضاهاهم أيضاً ومنها رواية الثقة عن رجل أو عن غير واحد أو عن أصحابه ومنها أن يذكره واحد من
الأجلاء مترحماً عليه أو مترضياً له ومنها أن يقول الثقة حدثني الثقة ومنها أن يروي محمد بن أحمد بن يحيى
عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين أن فيه شهادة على العدالة والقوة وكذا

فايدة الثامنة

استثناء

استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن فيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم أسند عنه
يعني سمع منه الحديث على وجه الإسناد إلى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق أو الحسن مما هو مذكور في
كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فإن
المعيار حصول الظن وإذا اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالأخبار يلزم خلو أكثر الأحكام عن الدليل ويلزم
مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد أشرنا إلى معنى اشتراط العدالة
ووجه الإجماع المنقول فيه **الثاني** أنهم ذكروا للخبر أقساماً أخر باعتبارات شتى كلها ترجع إلى الأقسام الأربعة
بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وإن كان وظيفة علم الدراية
إلا أن نذكرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم بأن لا يعرض فيه قطع بسقوط
شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل إسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع إلى المعصوم
كلاً أو وقف على غيره فهو أعم من الأول ومنها المرفوع وهو ما أضيف إلى المعصوم من قول أو فعل أو تقرير
سواء اعتراه قطع أو إرسال في سنده أم لا ومنها المعلق وهو ما حذف من أول إسناده واحد أو أكثر فإن
علم المحذوف فهو كالمذكور وإلا فهو كالمرسل ومنها العالي الإسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن
وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والإخبار والأظهر أنه متصل كما عليه الأكثر إذا
لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وأمن التدليس ومنها المدرج وهو أن يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن
أنه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند أهل الحديث بأن ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه
الثقة مخالفاً لما رواه الأكثر فإن رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو إما غريب الإسناد
والمتن بأن ينفرد بروايته واحد أو غريب الإسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلاً إذا
انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم أو غريب المتن خاصة بأن ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة
ويشتهر فيسمى غريباً مشهوراً والاتصاف بالغرابة في طرفه الأول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها المصحف وهو
إما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي
المعجمة أو في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظاً وأكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية
لابن الأثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالعمل به سواء رواه ثقة أم لا ومنها
المزيد على غيره مما في معناه إما في المتن كأن يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر أو في السند كأن يرويه أحدهم
عن اثنين والآخر عن ثلاثة سواء كان في الوسط أو في الآخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الإسناد
على صفة أو حالة من قول أو فعل كالمسلسل بالتحديث بأن يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا أو
بالأسماء نحو أخبرنا محمد عن محمد أو بالآباء نحو فلان عن أبيه فلان عن أبيه وغير ذلك كالمسلسل
بالمصافحة والمشابكة وأخذ الشعر وغير ذلك فإن اتصل السند كلاً إلى المعصوم عليه السلام وإلا فبحسبه وهذه

المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف ومنها المقطوع وقد يقال
له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول
بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او لم يلقه من دون
واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين
والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن مصاحب المعصوم
من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سئلته عن كذا فقال كذا فان كان من
مثل زرارة ومحمد بن مسلم ونظرائهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا
كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسئلون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار انما التقية او تقطيع
الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا عن فلان فقال كذا وسئلته عن
كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن
واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس
كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال
باسم او لقب او كنية غير مشهور به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها
المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث
تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما
في الاخرى ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق
او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم
الثالث لا بد للراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم
فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعني او شافهني او حدثني ثم ان
يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانه
يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة
التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا ونهينا عن كذا ونحو ذلك من صيغة
المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون من الكل ويمنع العمل بها وقبولها
الا ظهور من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته
من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني فان قصد الشيخ اسماعه وان قصد اسماع غيره
فيقول حدث فلانا وانا استمع وعلل الشهيد الثاني ره كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته

ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واعلم
ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع
الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون
مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله
الى قرائته هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قرائة الراوي والامر بها انتهى وفي دلالة
الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونه القرائة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه او شبه
ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع عن المنع حال من غفلة او اكراه او نحو
وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف وحدثنا او اخبرنا فلان قراءة
عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فانه ظاهر في سماعه
من الشيخ وعن السيد المنع عنه مطلقا ايضا محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع
منه وقوله قراءة عليه تكذيب وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة و
هو الاخبار الاجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بالتنصيص
الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعها المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل مجلد
الشيخ او استبصاره مثلا ثم لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته اجاز لي
انبانا ونبانا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول اخبرنا
بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك
التهذيب او هذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني معين لغير معين كان يقول اجزت
لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته والثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت
التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل
زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة
انما يظهر في حصر الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه اذا لم يثبت تواتره من المروي عنه
والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد
الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا
فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة با
لاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او
اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي
من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ح ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه

او باذن لثقة ان يكتبه او كتبت انا الفلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكقوله اروه عني او اجزت لك روايته
فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التدليس وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف
والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة
وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا فلم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت
او قرأت خط فلان وفي جواز العمل به قولان

المطلب الثاني في الفعل والتقرير

قانون فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتبيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب
والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلاحظ حيثية واعتبار وخصوصية
كالاستمرار على القيلولة او اكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الآتية واما ما تردد
بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه
بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي
ثابتة في مذهبنا وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية
كدا وخروجه من ثنية كدى فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل
ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بالاخرى
والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه ويجيء
التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال والزيادة
على اربع في النكاح الدائم واما غيرها فاما ان لا يعلم وجهه ووصفه من الوجوب او الندب او غيرهما او يعلم
وجهه وعلى الاول فاما يعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب
وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لا لسقوط التعبد والمحرم
عنهم عندنا فهذه اقسام ثلاثة وهذا كله اذا لم يمكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه
فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها القول الثاني لنا
اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مرجوح بالكثرة والرجحان ذاتا
ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات ما
دل على حسن التأسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة
باتباعه مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي
فعله لانه فعله فمن فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعا له فكما يمكن التجوز في مادة الامر
لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا لوما
لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص مع انه اذا ابقى الاتباع على معناه الحقيقي

هو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة
الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجاز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما يجب بان
وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لانه مبني على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة
عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة
حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب
ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان
الوجوب مطلقا والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كرامة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا
المقام في العرف والعادة والجواب عن ساير الايات مثل اطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه فلما فيه
بعضها وطرا بعدها الكلام يكون على المومن بن جرح او صح فان الطاعة هو امتثال الامر وهو حقيقة في القول
والمراد بالما في القول بالتبادر سيما مع مقابلته بقوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغايته دلالة الاية الاخيرة
الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم
لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصايص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا او
توقف براءة الذمة منه على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل
القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول
ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر
الجواب بتمام ما مضى فان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصايص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب هو اشتراك
النبي ص والائمة لامتهم وتابعيهم فالاصل هو الاشتراك الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم
انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه
الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات والحق الاول لان ذلك كان مقتضى
الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص
واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ايضا اظهر وجوابه فيما يحتمله هاهنا عدم
الالتفات الى الشاذ سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل
على الحجية مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله
والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله نظرا الى ان وجوب الاول معلوم فينا لاجل
وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة وثبت

عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا
التأسي به في التباعد عن الشارع عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله
اما بعرف بنصه بان هذا الذي فعله فعله بعنوان الوجوب او بعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب
مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة ام امر ندبي والتمثيل لذلك
بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكاتبوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او بعلم بانضمام القرائن كالاشعار
في قبلة القائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب والندب الدالة على
الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الوجوب
وعدمه حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته
فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات
والسكنات ونحوهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر
دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها
في حال توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام
في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والترعيد والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءات
طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت
في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها الا مقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود ولا يجاوز
منه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر
اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله
في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكغسل
غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء
يتحقق مع الفصل وعلى اى وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد
الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات
ويحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في
اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل في نفي الجزئية والوجوب باصالة العدم فيهما ام لا وقد بينا ان التحقيق
امكان اجراء الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات
في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في
امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيما
لا يعلم وجهه الاستحباب لحسن التأسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل

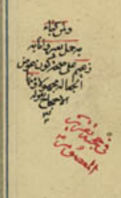


يقتضي

يقتضي تحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اوائل الكتاب وان الاية
بانه لا بد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط
ومن ذلك يظهر انه مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة
او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **فائدة** تصرف
المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين المتخاصمين بالبينة
او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفه في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها
قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله صلى الله عليه وآله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما
يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه ص وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني
فلو كان فتوى يثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الا بقضاء
من قال الشهيد ره في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب
اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ص من احيا ارضا ميتة فهي له فعلى الاول
كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام ع وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه
ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد ره بان
اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا قبل البعثة كان متعبدا ولكن
لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على الخلاف
في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالتوقف
لنا ان خصوص دينا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه
لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالنقل من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة
واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ
منهم شيئا والا فالعادة يقتضي نقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روي الخاصة والعامة
انه ص قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا الى
اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فلوضوح لا شك انه كان كامل النفس و
كونه اسوة حالا من لغاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاحاد واما بعد البعثة فالحق
ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وموافقته مع غيره في كثير منها لا يستلزم المتابعة ولخلاف الناس فيه ايضا
فقال بعضهم بمتابعته شرع من قبله في الجملة مستندا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وانه
اوحى بوحي وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة ولتباعده
عن التورية بحيث اتى الى احبة لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع



ملة ابراهيم وهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والاخلاق بقرينة
سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكان المراد بهديهم المجمع ما اتفقوا
عليه وهو اصول العقايد والاخلاق بانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات فائدة اذا ثبت حكم
صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في
الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا
وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على
طريق المدح لهذه الامة ايضا ويجب بل يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ
كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع و
مناف للقول بالتحقيق من انه بالوجوه والاعتبارات وانكنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن
اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد
القواعد منها الاحتجاج على ادخال النية في العبادة على التزويج بالاجر المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا
مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا لايوب والضغث هو الشماريخ القائمة
على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروطها
وفي الحدود كذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على
اشتراط الاخلاص ان لم نقل انها قوله تعالى وذلك دين القيمة وقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ فائدة
تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره فهو يدل على الجواز ان لم
يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من الاحكام
واصالة عدمه يكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم
النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا
بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما يندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد
رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول
الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك على الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن
نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص ايقاظ قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم ع في الرؤيا حجة لما
ورد من ان من راه فقد راه وان الشيطان لا يتمثل به وربما نوقش فيه بان معرفة صورته في اليقظة حتى يصدق
عليه انه راه فلا يتم الاطلاق ولذا اجيب ... ورد انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا فقال
هو رسول الله ص من راه فقد راه ومن المعلوم ان ... وبعضه ان كثيرا ما يرى في المنام صورتهم و
يظهر في اليقظة انه كان على ما صار ... كما في حكاية رؤيا ... راى في المنام





فاطمة الزهراء ع والحسنين ع معها فاسئله في المنام باشيخ علمهما الفقه فجائت في يومه والده الشيخ
المرتضى والحق بهما وقال باشيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام
الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا اخس بهما لو لم يخالفه شيء ايضا
مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب
رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في
الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن
سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته
يقول راى المؤمن ورؤياه
في اخر الزمان على
سبعين جزءا
من اجزاء
النبوة وفي الصحيح عن
معمر بن خلاد عن الرضا ع
قال ان رسول الله صلى الله عليه واله
كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات
يعني به الرؤيا وفي معناها روايات اخر تم الكتاب على يد
احقر العباد محمد حسين بن المرحوم احمد ... التبريزي
غفر الله لهما وقد فرغ من تحريره مع
الكتب المصححة ومع نسخة
الاصل وجزاه الله ...
التوفيق الله
خير
رفيق



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل
من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة
خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به
العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع
انه كما ثبت عندنا معاشر الامامية ووافقنا اكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة
وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة ان العقل يدرك
الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله عليه الذم
وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبهما المرتبة فيها
بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد
يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكما ان من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله
بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانهما مما يستحق بهما
عن الله تعالى المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول
الظاهر يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فهو يحكم عقله بوجود المبدا الحكيم العادل
العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذا لو دعى الذي

ائتمنه

ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب تركه ردها اليه ويجازي العبد القوي
الرفيع برأفته على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم وامرا برد الوديعة ولم يكن
الظلم وترك الرد مخالفة له لم يحكم العقل بمؤاخذة الله تعالى وعقابه فان القبيح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم
فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم
العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي
على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه
في مبحث ادراك العقل للحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك
ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما به يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب
به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله تعالى بالضرورة والاخبار
من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدركه العقل قبيحا فلا بد ان يكون من جملة ما
نهى الله عنه وما يدركه حسنا لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقفه على
شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به ايضا كذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح
ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان
على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة
ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة
الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفة طلبه وان كان ذلك الطلب بلسان
العقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون نزول وحي من جبرئيل واثبات كلام
فيقال انه اطاع الله ان عمل فيما تظهر له بالالهام فيه والقول بان القدر الثابت من الادلة انما يجوز اتباعه ويجب
متابعته هو ما يحصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل
الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد واحدا من المعصومين ع حكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام
ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل
فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله تعالى وتكليفه ولا يجوز العمل مع القطع به فان كان ولا بد من المناقشة فليكن
في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد وكيف
يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يقم دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف
يمكن رده نعم لا يمتنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي
الحكم راسا ولا يرد نقضا على من يجزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور
في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس كلما

حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل
بمواطاته وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح ولا يصدر عنه القبح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح
محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي
او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان
او مكان وغيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي عليه لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع
وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه تعالى يأمر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء
ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المأمور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة
انما هو في الامتحان لا في الذبح مع ان لابتداء امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة معتبرة
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فابتداء ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياه لا يدل على عدمه وبالجملة العقل تابع لما يفهم
الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كلما واذا اطلع على طلبه من حيث
وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه
بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه
مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول
ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله تعالى ومطلوبه واراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام
او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على
بان حكم كل شيء ورد عن الله تعالى على النبي وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة من خفائها
فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما
حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما قيل من الاشكال في كون دليل العقل
بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من
ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة
والظلم ويتأدى بذلك قولهم في كتبهم الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة
ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام
الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والتخاشع
والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل
يكمل به البيان ويتم به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض ضعيفة لا يليق كثير
منها بالذكر اعرضنا عنها واقوى ما اوردوا احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي
التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا ولا حراما شرعيا بل

بالجملة

اباحة شرعية وورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق
وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاجل
بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذه المناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله
الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا اطاعة
ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا فتحصل
الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالة نفي التعذيب على الاباحة ممنوع
ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهلها والانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله
فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم
الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي
لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا لانا نرى انا نثبت كثيرا من احكام
الله تعالى بالاجماع مع انا لا نقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه
اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج الفقهاء
العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا تكليف
الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب الاحكام الشرعية مما لا يستقل به العقل
في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى تتم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة
تمام او يقال ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر
وهو الرسول مع انه لا يعارض ظاهر فيها انه كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش
في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا نجد على استقلاله
في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا لزم شيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور
كما هو معذور في خطاء ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اعترف
بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقائد بما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان
فقد انثلم حال القرة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض باطلاقات الدالة على العذاب واللعن على الظلم
الكذب وغيرهما فيه ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقاد
ليست باختيار بل الفعل ومنها هو النظر الذي هو من مقدماتها والطلبة واندراج النظر مجردا في ترك
الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على ترك ليس اوضح من اندراج
في المحرمات الشرعية ورد الوديعة وقضاء الدين من واجباتها فهذا الحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار الدالة
دلالة على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله

بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى
ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامرهم فيه ونهاهم فيه بالصلوة
والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو
التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كما هو
الواعظين في الكتابة التمهيدية التي صار اكثرها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل
بعيد لاتحاد البينة في الشرع وهو لا ينافي الاجماع لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة النقلية
وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل
وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية
فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر
الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا
يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل فاما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على
ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد له من تخصيص
كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل ما هو العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين **الاول** ان الرواية
من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي
وان كان محذورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة
حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه **والثاني** انها
انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وان [illegible] ان
المعنى الاول ايضا انشاء الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا بد
بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك
ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم
الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من
المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة
الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغاية وبدونه فكل نحو وان اريد ان المتكلم لا بد ان يبني على هذا حتى يظهر
له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى لغوا فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو
الظاهر لا التاويل بل نقول له مطلق مساوق لقولهم مباح ولما كان العقل يحكم بعدم اباحة القبيح فلا بد ان يكون مطلقا
انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده
وان كلامنا على فرض ادراكه فيخصص الحديث بما لا يدركه العقول او تعميم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما

يدركه العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في نفس الامر وله خاصية
ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مفاسد فكيف يحكم
الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن
بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة ومما يوافق هذا الخبر من
رخصته تعالى ما فيه حلال وحرام حتى يعرف الحرام بعينه ورخصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين
ورخصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح
قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان و[illegible]
وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بترياق الامتنان من باب التسليم ولا اضداد والامثال
حكم الله الظاهري **ومن ثالثها** ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكاليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام
التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارد هما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل
والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه وفيه اولا
سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة
لطف في المندوبات العقلية او موكدة للواجبات العقلية وقد يكتفي في اللطف بالتكليف السمعي لم يستقل
به العقل لا ببعض التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف
اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الالطاف فسلمناه ولكن اللطف
لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي واستغناء المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية من
ذلك ممنوع اذ الابتلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان
بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل وورود
بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب الى آخره
ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة فمسلم ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم
نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل
بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية
واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق
النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه
شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في
الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود
النفع فيها كاكثر الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالحسن والقبح

العقليين وافاضلهم بعضهم وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك انا
يكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين
والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم
اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في
شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد
ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق مما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ووضع
الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة النزاع فيما اشتمل على منفعة
وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح
عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر
ما في كلام الفاضل الجواد حيث جعل الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمين ما يدرك العقل حسنها او
قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد و
اكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره ويشعر في هذه المقالة بعض الافاضل
من تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة
والاذن من الله تعالى في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا
كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتنحي بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا
بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذم واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما ثبت
وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تردد
في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند
العقلاء كما ترى انهم يلومون من يحترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويحسبونه [illegible]
ح بتش اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم
التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لم يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وكانه نفى احتمال مفسدة
اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكل مطلق
لغير حق الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا
قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه و
يمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة
الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة
شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي

اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين اللذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال شم الورد
منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن يعني لا حرج في فعله ولا يلحق به الذم فهو حسن خاص علم حسنه
بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم اتحاد مدركات العقل وقد يوجه كلامه
بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري
في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها الخ ومثال الاول ان يقال شم الورد
فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تطريتها للدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يتم
الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد
من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يقال في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ الغرض
مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يقال فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما
هو كذلك فحسن فهو مع انه غير ملائم للسباق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلا لانه لا معنى لجعل
احدهما موضع النزاع دون الآخر مع حصر القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين علم
حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل
شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم
فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ح ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون
فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف
يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا
الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم ويظهر خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة
فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند
الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون
ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل يكلف الناظر في كل وقت
مع الطلبة التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا مضي فيه من الا
حكام الذي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو
مجهول عدم الوجوب مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة نعم يمكن ان يقال للاشياء قبل العلم باحكا
مها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة
وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تربيع
الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين فيهما لا تفيد الا الاباحة
والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي واستنباطهما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من

تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة
لا يدركه العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل
بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة
والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما ثم قد يتوجه هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من
اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما بينا في الواجب المشروط بالنسبة
الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه سابقا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة وهو مذهب المفيد
من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف ما يجزم ان هنا حكما ولم يعلم انه
اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة ويكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف خوفا عن
الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة
او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمان
عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد ان جميع الاحكام صدر عن الله وهو مخزون عند
اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام
تدريجي نعم بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها
بعض لم يكن فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك
باصل البراءة ولا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المفسدة
قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد
القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون غير المقطوع به دليلا
للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى علم
مضرة ومفسدة اخروية محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء
من ثمرات هذه المسألة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما اشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى
عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نعثر فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون
لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي صلى الله عليه وآله وورود الشرع في الجملة او باستصحاب
عدم ورود النهي فيما نحن فيه او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان
فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها
العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب
العلم وانحصار الناس في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان

وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف صح

ما يقال

ما يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل عن الادلة
عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من
اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا الظن والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه
في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى وان الادلة
المذكورات في افادة ظن المجتهد فيما اشتملها الادلة الشرعية ايضا من الآيات والاخبار في اصل الاباحة والاجماع
وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها ان شاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية
التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط مسائل الفقه
بل هو يشبه المسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال الظن للمجتهد بالمسائل
الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة قد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن له
فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في
هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء فعلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم
او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على
القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان بعد عروض الشك في زواله
وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصولهما في الآن
السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين فيحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة
الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المائز بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام
الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم
يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة
حكما قطعيا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح
تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لا يقدر عليه وامثال
ذلك وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب
وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكل حكم
الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة و
الظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت في المظنون بقاؤه اذا كان ثابتا
ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو
مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان

المظنون حجة ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الاباحة بمثل ما يثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا
حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلاثة المذكورة مما ذكروا
مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك
في المباحث الاتية ان شاء الله تعالى **قانون** ومن جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة



النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح
وهو هنا قابل لثلاثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر والجنون وحالة علم فيه عدم اشتغال
الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء
حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك
في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا
المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف
الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن
والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا براسه ودليلا على حدة واصالة البراءة
دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل
المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصالة البراءة فيما على حدة مشكل نعم هو
نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل
نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختصة ببعضها
منها ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات
العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد المكلفين والحاصل ان نفس
البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا فيقف عليه الوجوب او عدم
الحرمة من جهتها الى الشارع فيقال الحكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ
غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة
المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول
وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من
البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل ان عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في
موضع طرء فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما لا يفيدان الا افادة على شيء ولا يثبت فيهما حكم بل
منها اعتقاد لزوم العمل على طبقهما لا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت فيهما اولا وفيه نظر اذ مفاد

الامران لا استصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا
حكم منه في الان الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة
مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن
جعله موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف
ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال
باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني
اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة
التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل
بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يعتبر
فلا بد لمن يتعبد من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما
ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكتف حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فانما
ينفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا
عنه عند العقل لا انهما ايضا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم
يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول ان الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم
الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل
البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل
المقامات ثم ان المحقق رحمه الله بعد اختيار حجية اصل البراءة في كتاب الاصول مطلقا خصها في المعتبر بما يعم به البلوى
وجهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان
بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم الحقيق
البيان الا الاول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي وكونها مخزونة عند
الائمة وانه لم يبق شيء الا وصدر حكم عنه ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي
صدر فيه عنه انما هو الاباحة اما بنص مخبر ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما
بتقرير ما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه مخالفا للاصل
لكنه لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعلى
بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما
لا يطاق لولاه وان المعتبر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا
يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق التحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لو

ائتنا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب او الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا
بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض
خلوه انفكاكه عن النص الشرعي وحجتنا اصل البراءة فهو مذهب المجتهدين وما نراه في الكتب الفقهية مثل كتب الشهيد
وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك ليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل
بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد
الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص بها وان كان فتويهم
وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل او التخيير وستعرف بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك اي على
التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم
الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط
وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق ره في
اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد
في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى
تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المآكل
ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى
تخطئته حتى يعلم الاذن وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة واما الكتاب
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام
بالرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول
ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى يبعث رسولا
ولا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان
يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية المذكورة
ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الا ان الاية تدل على جواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب
والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك الاحكام الثلثة مما لا ينافيه لا يضر اذ المراد
من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى
الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل
مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه
يظهر مما تقدم وكذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها واشباهها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة
الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع

كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية الشيخ امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء
مطلق عنا انه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر
بسبب نهي الشارع وحثه بنهيه عنه والمراد من النهي في حديث الصدوق ما هو اعم مما تضمنه الواجب من النهي
عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم
فاسد وكذا او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة نادرة لا بعيدة لا
داعي الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر ان شاء الله تعالى وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن
حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما
لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا
بشفة ورواه في اوايل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه
الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه
لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم
مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل
بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي في باب النوادر من المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال
فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي
اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان
جعلناهما اعم من الفعل فيشمل مثل التصرف في الحبوب الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو
الرخصة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص ولا يكون المقسم هو غير الاضطراريات وقد ينسبان الى الاعيان توسعا
لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق به وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف
بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق
مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال والوقت وتعين
كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه
ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوها المذكى في غير حال التخمة
ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا علم الكل
فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فاللحم المشكوك في
على التخمة ام لا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في
الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي

فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس
الحكم الشرعي وهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن
مثلا او من جهة تعارض الدليلين وفقد توجيه الرواية بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها
على اصالة البرائة فيها لا عرفته وقد يقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة
وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك
حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال
لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فيصير
الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته
بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال
والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك
حلال فيقال حينئذ ان الرواية صادقة على اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى
لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا
ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها واصنافها حلالا
وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ
في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء
وذات الباري تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافه بهما معا
وعدم قابليته لانقسامه اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما او
الحل وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري وكذا المخروج ما تعين حله او حرمته فيلزم استعمال
قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به
ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا و
هذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله ع فهو لك حلال انه مجهول له حلال ولا يتصور
الجهالة في الخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف لا يثبت بل السالبة
المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم
لكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية للحل والحرمة لكل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان
الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة واذعان المكلفين بتوجهه اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم
الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان
ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال الامر للفظ في المعنيين اذ قوله ع حتى تعلم الحرام منه بعينه قد عرفت لا بد ان يكون

المراد

المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة
او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا
ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المتسابق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال
حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس
الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا لتخصيص
العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب
الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة
فهو بمعنى مصداقه لك حلال وان لم تعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام
بعينه بمعنى ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف
والعادة هو الكلي القريب المعهود واطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة
والافراد الفرضية وكذا المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة لو قيل هذا لو حصل الشك في
حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس له فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال
ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا
للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو الحق
في اللحم المشتري من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذلك الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى
يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثال لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد
وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال يعني المصداق الاولي المعهود
المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه والامثلة مما مثله الصادق ع في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام
في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المتصور في التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق
المشروب عليه اولا ممنوع وحرمته مطلقا واستعمال الخبيث ايضا ممنوع فلم يرد هذا الكلي بين كليين فيحتاج الى دليله
ايضا الا بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت
هو الغناء وغير الغناء ولكن لا نظر فيه ايضا بجهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا يظهر ان الاصل في شبهة الموضوع
ايضا اصالة البرائة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ويجب ظاهر ما ارجح القائل بوجوب
التوقف ايضا بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وامثالهما واما الاخبار فكثيرة مثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى

قال فجهلتما وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان
جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي المحاسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله
على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير
عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع
لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا
عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه في
الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله بالاجماع
ومتفق عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين ما لم يعلم بلوغ دليل ما الينا او للاجمال والاشتباه في الدليل
فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجود
فيها جزما بالاخبار المعصوم او للعلم العادي بذلك والمراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم ونحوه من الاخبار
الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه
بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص
فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة
ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا
ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت
فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان
القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا او دلالة
بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد
والتاويل بل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول
هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فيطرح ادلتكم او يؤول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى
ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على
الوجوب ممنوع بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب
الاحتياط فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى
ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والترهيب والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام
لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يتشمئز منه الافهام

بخلاف

بخلاف ما لو حمل على ظواهرها كما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع
او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة
ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم
وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد
من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا
كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما اصدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث
التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام
اذا وقع في الحرام الواقعي فهو هالك بالمحاسبة كالسم المجهول وان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام
على فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في
مطلق المشتبه وكل ما ورد في حليته لا بعينها ولا يفيد ذلك الا بيان الكراهة كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع
في الربا وبيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة
والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس شبهة لان
المتعلق به غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا نعلم حكمه
فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يبعد دلالة العقل فيهما مضرة ولو فرض فيهما مضرة كما
لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعلمه بما في هذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول بما
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان
فالكل حينئذ ان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا
فنعمل على هذا الحديث بوجوب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان كل الفاكهة الغير المخصوصة حرام لهذا
الحديث واكل مال العاشر الذي حصله من الغش وحلال اذا احتمل وجود الحلال فيه عن طريق هذه الرواية في
موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذا
على نفس الحكم كما ترى فكما ترد هذه الرواية نقضا علينا ترد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة
نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرناها من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت
ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصادق ع فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار
تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى ورسوله قال رسول الله ص حلال بين الى آخر ما ذكرنا وهذا
يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل
الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله ع بكلامه في هذا المقام

ابداء الحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهل الذي منشاء للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم يوجد المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان نجعل المراد من الشبهات في قوله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما اشكل فالاحتمالان او الامارتان في الدليل الشرعي وما استدل عليه الصادق فيه لبركات واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات ان لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسين ع انه قال في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما او التخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة و نقول هنا الظاهر عدم الخلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك ودلالة الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر عدم الاشكال ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخبار دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه عن قريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة و غيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل وتساوي احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا تعلم انه هل هو او غيره وهو على ضربين الاول ان الامور المرددة بينها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثاني واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فظاهر الواجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما

كالانائين

كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى تشمله ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما بمقتضى عموم اطيعوا الله وغيره واقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او جزء منه لئلا يلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال الى ان يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منها اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المناط عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول بذلك اذا لم يدل دليل عقلا او شرعا يدل على الحرمة والعقاب والاجماع على بطلانه والتامل فيه موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ونحن نمنع حجية هذه المقدمة فارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما آثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب يقينا اصلا وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان والاعيان وان اتصفت بذاتها من حيث تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافتها الى فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام و النجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما بحيث يصير في حد ذاته كلية مثبتة للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محله لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها

في الاجتناب عنهما ولبس طهر عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا او حرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين الذين
احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم
بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر
والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك به لذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة
فذلك ليس سببا للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار
والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاومه والاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي اما
نفي الحرج والعسر والحاصل ان المناسب للعسر والحرج حيث استعمال ما لا انه يوجب بعد ان الحكم مداره ومهما
سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على الاكل مثلا ولا يوجب ذلك رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى بيع
مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا
عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتمل لا يمكن ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس
دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال
الحرام لو لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين
بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا نعلم فيعلم جوابه مما مر لا يكون حرمة احدهما بعينه او
نجاسته بعينه بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكم الموجب للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والكونه
مضافا الى المكلف على حيث العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت
في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من
ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
وغيره ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ما اشتري من العامل الشيء
وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن
عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا
ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام بالخراج والخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار الدالة على عدم
المواخذة بدون العلم والمقيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه
مقدمة للواجب اصل وخرج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بتلك الاخبار ليس باولى من ان يقال
قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين و
الوطي في المشتبه بالاجنبية ان كان اجماعا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم الدم ونحوها بالدليل

وبقي الباقي تحت الاصل مع المعترف بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا قولا آخر وهو ان
الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه
الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث في حديث انه
يحيى بن اكثم عن مسائل قال فيها اخبرني فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى
الراعي ينزو على شاة منها فلما ابصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع
ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر
ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات
في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم
مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذه المورد كما يعمل بالاجتناب في الانائين
المشتبهين بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان
الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة
ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه الجميع الا الاخير فان
عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي الحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه
عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب
او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد والاحوط الاجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل
الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخبار بين اقوال الاربعة فيما لا نص فيه وقال
التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا او الحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما
احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل
بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا
في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لكن حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فاثبت
الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم اتحقق الفرق بين موردهما وقال بعض
المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم لغو من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ترك
الامر المحتمل للوجوب وحكم لغوا على التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الا
حتياط فقد سهى وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالحكم
والمتوقف فيه والحاصل الاذعان بالحكم ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط
فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فان نحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث
الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بان المنع عن

التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البرائة من جهة انها مجهولة
الحكم بالعموم لما مر من الادلة المحتاد واما عن قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم للعام من حيث
الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا
او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا
وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبرائة الاصلية عموما وان القائل
بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب
التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع ثم ذكر في الباب احاديث
التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دالة على ما قلنا فح نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلهم متوقفون
عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام ح هل هو البرائة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم ان المراد من
التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل وهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الا
حتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا ان حكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف
والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف لا يحجة على
المخاطبين وهو التوقف عن الحكم الخاص او عموم الحكم باصالة البرائة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فهي اما ادلة
في الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضاعيف ما اقول فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه
وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء
فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث
احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم
ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول
سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب
عن الثاني ان نقول البرائة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية
على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه
او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يوخذ
بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى
اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهه الموضوع للعقل والنقل ويظهر
ايضا فيما تعارض فيه النصان في مطارح القول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول
به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه
بل هو مما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية

وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره فكثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان
المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب في الاولى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين
بفعله او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين لكن المراد بالاشتغال هو الاشتغال
المعلوم كلا واذا علم والمرتبط ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت
اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا
بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت
الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعلى
ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر
ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريق العرف
فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس
الامري او شبه الخوف فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا مما يكون فيه
ذلك الخطر ومع انهم كثيرا ما راوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا انتم تذهبون الى فلان
كذا وهو فهم كذا مع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى
المشافهين الا تكليفهم بما يفهمونه واعلامهم انه هو الصلوة مثل قوله ع صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفته
انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان تخاطبا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس
الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم
مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البرائة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا
الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يقتضي التخيير عقلا ونقلا
ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا ما بعد الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ح واما
فيما لم يعارض فيه نصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض
والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم
مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا
المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا بتحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد
من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك
لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن
ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع
تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية الا مع اشتمال ال

الصلوة على مسائل لا يحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما يقال انه مطلوب فلا يرجى فيه بقطعي فالقول
بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا [illegible]
فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبرائة يصح فيما لو شك في
حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب
مقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم
يدخل في جزء آخر غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالتفصيل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب
تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او بالاقل
لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن
الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يرجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى
اصل البرائة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر آخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين
وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد
ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فنقول الاصل برائة الذمة عن وجوب
التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة مؤيدا لعمل السبع
وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر
هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الا
جتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب
النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين بالرافع
فنقول ان الاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في
الخارج ما يثبت رافعيته له في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت
رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاول وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد
من جهة المطابقة لاصل البرائة وعدمها وتمايتوهم ان الاستصحاب قد يصير مثبتا لاثبات حكم شرعي كما يقال
ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فيثبت بالاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع
اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع
وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البرائة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد
تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البرائة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى
الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو
كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت ناقضية الواقع وافرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي

اذا ظهر

اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه
رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم
الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب برائة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء
بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه
فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا كما
يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له
في مال مورثه انتهى والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود يثبت في ما يقتضيه استصحاب البقاء
فيحتاج اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة
بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب
وان خير اي الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل هو التخيير بين الامارتين الموجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هنا تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح للثاني فعلم بما ذكرنا
انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال
فالنزاع لفظي نعم هيهنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري في شرح الدروس بعد ما اختار هو
ايضا ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة
الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول الا بالصلوة
معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرايطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت
بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهر بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا البحث
سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررناه نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم
يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة
وكذا لو قال الآمر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او بطن المراد من كذا على هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان
بكل ما يمكن ان يكون كذا لحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء
العبادة وشرايطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء
الفائتة المشتبهة المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف
اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر
والجمعة والاول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر
المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت
الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القضاء

الائتمام والظهر والجمعة وامثالهما اذ الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان
من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما بجميعهما يستحق العقاب ونظير ذلك طلوع التكليف
بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من المخطئة فان المجعول الذي ثبت علينا بالدليل هو
تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الا
حتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين
عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك لفرض لاسقاط قصد التعيين في ا
لتم ذلك ولكن لا يحسن حمله فلا يتجه القول بالوجوب بل لا بد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين
هذا الفرض واني يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلاث صلوة فيمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا
لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالجميع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه
فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة الذي هو الاحتياط للزم الخمس
خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على القول
من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من
ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا القضاء
على تقدير جميع المحتملات لا على ترك الفائت النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم يجب المامور
بوجه يسقط التطلبه ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسي مع
جهالتها او تأخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وعلى ذلك تنظر من يحمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى
احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائت على كل
وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا الدليل ايضا ناظر الى الاحتياط والتزاما للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به
كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء لم يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعل
كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان نبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء
بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير ولا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا ورد
الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذا الكلام في الفريضة المنسية لو فرض
ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل انما كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به لو اوفى فلا ريب
انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن
هنا فعليه مع كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في
الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الهيئة فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم
الخطاب وجوب تحصيل البراءة اليقينية ان الامر يكتفى بالظن مع تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لا الصلوة

الموافقة

الموافقة للغاية في العدد اقرب الى الصواب من المخالفة ويدفعه ان غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوب
اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا ببدله ومرادنا من هذه البدلية نظير مثل المغايرة الحاصلة لا حصل
الفائت المعلوم مع ما ذكر فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد
الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا
بدل بعينها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر والراجح لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يمكن ان يتمسك به هنا
هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن
النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لما عرضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في
التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيه الاجتناب عن الجميع للاصل
ولقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما اشك في كونه
مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البقر او
وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال حينئذ اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان
مكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب
ثم استدل المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بصحيحة زرارة الدالة على كفاية الصلوة الواحدة
باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر و
الاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان واختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى
الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما
المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل
منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان يخرج عن عهدة ترك الواجب لاجل اتيانه بما يحتمل انه كذلك
يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام ولا يحتمل فيه اتيان
الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل
على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين
فيه انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بمجموعهما
باعتقاد انه احد افراد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو
تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نأبى التخيير بينهما
في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك حتى تصح العبادة ويثاب
به ومبنى ذلك هو ان المكلف به هو احدهما التخيير لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال
ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص حينئذ لاحتمال انه ملاك المصلحة

مع عدم اعتقاد ان الجمع من افراد المأمور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد
من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة فعله احتياطاً بهذا المعنى
وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما يجيء بيانه ومن هذا
ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء
مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا ضرر بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضاً لا يوجب
تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المرددة
فيها وكذا الكلام في اعادة الوضوء احتياطاً لمن شك في الحدث قال الشهيد ره نظير هذا الاحتياط لا يحصل بمجرد
في مسائل الاحداث او الشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها
كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى وذكر الشهيد ره في الذكرى كلاماً لا بأس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات
اشتهر بين متأخري الاصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات
الموهوم فيها ذلك وربما تدارك ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم
نظفر في ذلك بالخصوص والبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما
اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ
لدينه وعرضه وقوله للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة
وقول الصادق في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله
بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وربما يتخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي بعثت
بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى
لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارأيت الذي ينهى عبداً اذا صلى وقول النبي الصلوة خير موضوع فمن شاء
استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز وحديث ابي عبد الله
وان كان نصلي اربعاً كان هاتان نافلة ولان الاجماع ثبت في عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء
العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيراً منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في شاك الذي يمكنه
البناء انتهى كلامه ره اقول والنظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع
تحققه في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه
بل تدل عليه قول امير المؤمنين لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وسيتبين وجه دلالته هذا ولكن
خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فالاولى

رجحان

رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضاً فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو
اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام كذلك ليس
باحتياط فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما
لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقته باقياً والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام
في الصلوة وامثال ذلك حكم وجوبي لا ثبات للاصل والاستصحاب في المظنون العدم والمانع خروج الوقت في
الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها لظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب فعل فيها الا
لاجل تساوي الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما
البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط
فهو ايضاً ليس من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسألة وقد وقع فيما
فيه الشهيد ره فان دأبه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه
النص ايضاً فقد تراه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال
ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة واما ستارة الخنثى كالمرأة وجعله بين احكامي الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه
لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره
وهذا باب مطرد وشائع في الفقه يجري فيه المسألة فانهم كثيراً ما يستشكلون في حكم الخنثى فترى بعضهم يختلفون في
وجوب الاجتناب عن الجهر عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزماً لكنها لا تعلم الا بالتكليف
تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الجهر في الصلوة فقال في الذكرى يجهر على
الخنثى لانه اخذاً بالاحتياط وقال في المدارك اطلق بجزم على الخنثى ليس الجهر قيل نعم اخذاً بالاحتياط وفيه
لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلاً على التعيين وكذا في مسألة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق
الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذاً بالبراءة للذمة وهكذا مقتضى الخبر ناه في اصل المسألة التخيير وبراءة ذمتها عن
زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى يتخير في الجهر والاخفات
وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على
جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللاً بعدم حصول الامتثال الا بذلك ففيه ان
الاكثر اعتبروا مراعاة كيش الذكر فيه للرواية الواردة في قتلى بدر في عورات من كان منهم كان فيه
انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز بملاحظة الذكر ايضاً مع اسقاط قصد التعيين لامتثال فللقول
على الجميع وجه كما اشرنا سابقاً وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال
في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجاء فيها الخلاف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد فيها الا ان

اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر لكن ما ذكره اضعف من القول
بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطردا لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل
ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى احدى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دل
الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل
ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء
في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوي والدكة
وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا
واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا
لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه
بعد تسليم السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول بريبة في الفتوى
والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره في القواعد وصار
شاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المواخذة مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله سهلة
والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان الصدق
عن الاستحباب الى الوجوب فيما يرد دالامر بينهما بوجب ضعف الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل
ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاولى
مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في الواقع من الجهات لاجل ابعاد وصيرورة بعض اجزاء المركب خطيئة الاتحاد
فطعنه نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا نعتمد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل
شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا ينبغي لنا دينه حتى ننصرف الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارات فان
الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو
كان الاحتياط واجبا لم نقل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل
منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب ههنا بمعنى التهمة بمعنى
ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من امر والاسم الريبة بالكسر وهي
التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قوله اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم التهمة فيما نحن فيه ان اريد
التشكيك في المسائل للعمل بالاصل او التخيير على ما لا يوجب اليقين بالبراءة الا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل
بحيث الشك بمعنى انه يريد يقين عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم ح التعليق بين الريبتين فلا
يصح معنى قوله الى ما لا يريبك لعدم شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال
وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون مستوجبه وحدوثه اذا ثبت هنا اليقين السابق واليقين السابق هو عدم الامتثال

بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بحصول الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر
ان مراده هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يفعل الكل ...
بعيد هذا كله مع ان المطلوب لو كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة
مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في
الحقيقة والمجاز كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف
كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البراءة فيحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل بن زياد
اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد
بمشية المخاطب غايته الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني
هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو صلاحه مركوز في الطبيعة لاحاجة الى الامر به فكذا الدين اي لكون
دينك كذلك لا مانع للشرع من حث الشارع من اخذ ما هو حائطة له او يستحب ان ياخذ بما هو الحائطة له بما شئت ومنها
ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح
يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون
فاصلي واقطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الى اري لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة
وتاخذ الحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها
هي المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق لا لاجل على ذروة الجبل على القول بكفاية
استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوءها في الجبال والجدران ونحوها وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم
الغروب وان شئت قلت لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لعدم اطلاق اشتغال الذمة مع
الظاهر من حال المكاتب الصحابي السائل المشرف بالوقت الشاك في تحققه كونه مكلفا بالفعل فيتوجه ان يقال لو فعل الصلو
ح فلا يبرئ ذمته ويبقى مشتغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر
مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب بل انا لكنها لا يدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب
ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن رجلين اصابا
صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد قلت
بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا
عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند
وموقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما ان الان لا يمكننا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب
الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال و
سيما فيما ورد لحكامهم في موضوع مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا التفصيل في مبحث الاستصحاب

الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما
فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما
لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة منه فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم
الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما
فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين
لهما او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا
موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الآخر وفيه بعد التسليم
انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف بمجرد التساقط والرجوع الى الاصل كما يجيء
في اخر الكتاب انشاء الله تعالى بل بعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا غاية الامر ان
تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطهما فيرجع الى اصل البراءة اضافة الاولى حمل الرواية على تعارضهما على الا
ستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها
بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة
فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط
معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية
جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط الحسن كما يشعر به كلمة اهون
لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة
لما مر واما بعد بعث النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضار فيها
منهيا عنها وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها فيما لم يبلغهم
الامر بخصوصه عدم كونهم مجازين في اخذ ما لم يبين سبيله في بحثه يترددون في كون ذلك باقيا على حاله الاولى او
ورد فيه حكم فلا يحكم فيها العقل بالاباحة بمجرد عدم خوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك
يحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم تستمر هذه البلية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل
من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضرر وربما لو بني الامر عليه ولم يثبت ان اعمال اصل
البراءة مشروط بغير ذلك لكن بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث

شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا كلامه على ما يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه وطول الكلام بذكره الاول ان لا يكون
اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب
الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل
عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقال في الكر الذي يجيء بحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول
الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة والثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس
شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت
الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ويصالح الواقعة
الصلح والثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان
العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى
فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال الذمة بدين عظيم وكان له
مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا للنقل بل هو
موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل
قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام
في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب
عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل الماء تدريجا والا فانه
يبقى ماء في الغدير بعيد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وحينئذ نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية يصح
ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء متعارضة باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما
كما لو اوردنا بذلك الماء ثوبا نجسا فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه
كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب الوضوء به
فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم
الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الآخر فلا يمكن دعوى
عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الآخر فنسبة التقدم
والتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر فنسبة التقدم والتأخر في
الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان
يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية مقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان
بعد النجاسة او قبلها فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد

المحادثين على الاحوط بل لان العلم بالنجاسة لما كان من شرائط الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة
الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد وضح حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة
وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها فلا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق في
محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت
الدليل فلا محصل لما ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول نفي
لا ضرر ولا اضرار لذلك فهو موقوف على فهم معنى الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في
الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران
ضرر ولكنه مع الجبران ان مسبوقيته بقتل النفس عمدا وكذا معاصيه الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال
انها ليست بضرر وان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال
اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل
على الضمان ايضا لان معنى الرواية انه لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع من
الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع فيه بجبران فقال
قد الجبران اذ ليس معنى الخبر لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جملة ان كل ضرر جبرانا وان يحمله
المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار مثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة
في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فقال لزوم البيع وعدم
ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل
الامثلة المذكورة فيقال يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك
الضرر لا نفس الضرر وقد يمكن ان يقال يجب التدارك من بيت المال والا لزم الضرر فيتعين التدارك من مال المتلف فيحتاج
الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر ومع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا
اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها ثم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس
عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار
ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله ع لا ضرر ولا اضرار الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او
المستقر يحصل اليقين بالبراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو كما ذكرنا
وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وضمه مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم
ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى العباد ايضا كما يظهر من تمسكهم
في لزوم المؤنة في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما لزم منه اضرار عباده وهو من اضرار

العبيد

العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى
ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج
فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نعثر مقالا
شافيا في توضيح هذا المقصد ونبين انه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال
بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد
الايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله ع
لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه الكافي والتهذيب
في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل
الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى
جاء الى رسول الله ص فشكى اليه فخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال
اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها
عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار
وليس فيها قيد في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد
تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تحقيق
معنى لفظي الضرر والعسر المنفي عن فعل الله مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال
العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اذا ورد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكرنا على
التكليف فيه او كعدم نجاسة الحديد ثم ان فيها اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف
يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها
عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الاباء والامهات والثاني هل المذكورات حد
او موكول الى العرف او اللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة
وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرض الشارع فيها الا باداء مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
المال الخ والحج وانفاق الوالدين وغيرهما وكذا الاشكال من باقي الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في جامع الكلام
بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشرع وان العسر والحرج والضرر المنفية هي التي تزيد على ما هي لازمة
التكاليف الثابتة من حيث هي التي هي مبانيها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز
بل هي بعضها من الاصل الاساس لها لم يكن فعاله لاتقاعد عن طاقة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول انه
لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب حال متعارف الاوساط وهم الاغلب

فاما في نفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على وجه لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تخصيص
الشارع كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع السلم
والبطن بنحوهما قبل الاخبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف وفقا المشهور الاقرب
والمرأة للخيار واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية العلماء
هذه المذكورات من باب الدليل والافلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع معارض قاعدة الضرر
بينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل المعارض لها
ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم
بجوازه ح فالاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره بنفسه بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فهو اولى بعكسه
الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا يبعد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما او ارجحهما اختيار او لم يظهر وجوه
دفع الضرر عن الجار مع تضرره بنفسه فالحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فان مرادا ادا الجمع بين الحضين بان يستاذن
سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن
بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي نعم لو
قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة فنوى انها
قال ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على
ذلك للاطلاق وظاهر انها فهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل
بنفسه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضر فعل الواحد والضرار
فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان
تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا
عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان نحو هذا التفصيل على المعنى الاول
يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الاخبار فعلى ظهور انه بما قدمنا
وما اسلفناه في اوائل الكتاب فيما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفا
غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا يتم لعدم دلالتها على الكل
الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها
اتمام المهية بضميمة الاصل قانون استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك



البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم
الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بنائهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانه لا ينقض اليقين
الا بيقين بسبب الاخبار لانه فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا مما يستند

جهته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن بل ما
يدعي ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
يجري فيما يحصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية
والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين
اما يقال بدلالتهما على التكرار اولا وكلا للفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو
بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم
نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم الطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بما يستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من
غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار
مع شكه في انه مبيح للافطار ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية
على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض والتابيد والدوام كالازالة ويجري في بعض المطلقات
كالتغير في النجاسة الذي هو سبب لتنجس الكر والطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة وانت خبير بان الكلام في
الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير
فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير بجسم طاهر له لون او في
مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المعتبرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وكذلك
حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعها
من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او
العدم وانه مما يثبت من الشرع او العقل والحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او خبري وهل يثبت بالاجماع
او بغيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالة الشيء
وقد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء
الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا ونشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان
الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا ويجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم
شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار الى الغاية
غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة والمعتمد حجية استصحاب الحال الا في الحكم الاول
فلا كان ولو لم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدم
افادته اياه فاكثر المحققين كالمرتضى والشيخ والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم
شرعي ولا فرق عند من يرى حجيته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه ناقضا بالوضوء
ولم يثبت عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج

منظهرا ولاصل البقاء حتى يثبت معارض ولا اصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب
حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي تسمى استصحاب حال العقل ايضا كما يمكن
ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب
عدم المزيل فتأمل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين
باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل الاول بنجاسة ثوب او بدن والثاني برطوبته ثم قال وذهب
بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل
مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تقييد المفهوم
وعدم التغير الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء
وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع
بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب
بالمعنى المشهور بمعنى اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية
الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين
في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له
ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي يتعلق الى غاية مثلا فعند الشك
بحصول تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن
لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان
قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان
لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك
لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك
في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر
فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء
الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل له ام لا فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره
انتهى ويظهر مما ذكره الطائفة في المقامين للحجية وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على
نجاسة الماء المطلق الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل الممازجة
كان نجسا فيستصحب الحكم المذكور الى ان يثبت المزيل لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد

الامتزاج

الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكل المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف
الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار
كان ثابتا والا فلا وفيما نحن فيه ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء
الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة نحكم بحكم يخالف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في
صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما
لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على
الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن وقع
الشك في وجود الرافع والثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل
هو فرد له اولا الثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض
كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر
المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها لان في غيرها من الصور
من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود
ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان
الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون
ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره رضي الله عنه وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالا
ستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن شك في وجوده ويظهر منه تردده في غير هذا الموضع في
حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا
والثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية والرابع العكس والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت
بغير الاجماع والسادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة و
حصل الشك في حصول الغاية والثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم لو اقعيته لا غيره والاظهر
هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتأخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما
تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا
الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال
المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجوانب والبلاد النائية في السواحل والقراض وغير ذلك مما
يرتكبه العقلاء والاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن
السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعلام و

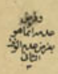
الموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها
فحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ فيه
الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا من
البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات
مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا
مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار فيما اجمل الحكم فيه من الممكنات
القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها و
ظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات
قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى
العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي
فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانها الانسب به والاقرب اليه وان امكن
ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ثم ان هذا الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام
الشرعية محصل انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انها ليست احكاما انية
مختصة بان الصدور بل نفهم من حالها من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون
دلالة الحكم الاول على الاستمرار وادرنا بامتنه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابتداء الحكم بالامر المطلق
القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار
وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل
وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث
الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال وهنا لم يكن وجود الممكن الا بوجود علة فيعلم ان غالب الموجودات
المستمرة علتها موجودة اما يكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب معتاد المعلول او يتجدد العلة للبقاء
بل يمكن ان يقال ذلك في الحكم الشرعي ايضا فكما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول او كانا القراين الحالية
كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القراين الخارجية من نص اخر او اجماع على
الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة و
الوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب
تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة انما اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا
الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرج بالدليل وقد بيننا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا
ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول

الكلام

الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول
الكلام وان كان غيرها فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى القطع في الجملة لا عموما
اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل على حجيته
الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه تمة تغنيه عن الاعادة فراجعها واما ما
استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق رحمه الله
قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي
الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد
ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم
الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة
فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا في الان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه
في غيره فان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات
الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي حينئذ هو مقتضي العدم كما تراه الثالث
الاخبار المستفيضة عن ائمتنا عليهم السلام الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه
السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة
قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه
شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم
اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع
فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم
القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا
يرد عليه انه حينئذ يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه يبعد عن اللفظ وتقييده
بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله عليه السلام ولا تنقض اليقين ابدا بالشك
في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد
لاشعار قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى حينئذ بمنزلة التكرار ومع ذلك
يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ان
المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا
يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما

واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك
ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فما كان
حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم اذا
تأملت في هذا الحديث تعلم ان نظر الامام عليه السلام الى تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات
الطهارة وتوجهه عليه السلام الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط
يفيد انه عليه السلام اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه
للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شانهم عليهم السلام
ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما
ما ذكره المحقق الخوانساري رحمه الله من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا
بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء
موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه انه كذلك في استصحاب القوم ايضا بمعنى ما لم يثبت الاستمرار الى
غاية ايضا سواء ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بآن
فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عند حال الشك
لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع
ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزوالها
انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة
البقاء الى آن حصول الشك بمعنى يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجودة هي المبقية فلا يرد
الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن
الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل
يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك
يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك
ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كما ينافيه حتى يقال
انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم
السابق والشك في بقائه لم يحدث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل
المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين
السابق مع ان ذلك يتم للمستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت
استصحابه لاحتمال المخصص في متن القطع بعدم الحكم السابق لا بانتهائه لابقاء ان الشك قد يوجبه نقض للقول


في الوقت



في الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل
فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين بحاله من جهة نص الشارع على الاستمرار ولانا نقول مع ان هذا الفرض
نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن
الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالقدر المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الآن
وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل
الى الآن الاول ويقيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يعتبر
الآن المتأخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يختص في الآنات
المتقدمة حتى يحرف والحاصل ان ما ذكره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي
لولا الشك لكان ثابتا فهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد من الحديث لا تنقض
حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله
جل ما نقلناه عنه سابقا فلنذكر فيه تفصيلا فمرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق
انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كالخيار اولا الا بالشك في وجود المزيل والشك في كون الشيء
الى الفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مصحبة واحدة والشك مزيلا كالنوم
ولم يتعرض لبيان عدم الفرق وتبينوا اما ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه
فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار
علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل ومثال
الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذ لحصل المسلم من جهة تعارض
الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السبيل المشكوك في كونه
ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال و
الحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه
مغصوب يعلم انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية الجائزة من دون تعلق بمال انه حلال لكن بسبب
الاختلاط والاشتباه الخارجيين الذين اوجبا تعدد المعرفة لا نعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال
من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب اذا وقع في المملحة مطهرا
اولا والان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك صور
نقض اليقين بالشك قوله رحمه الله بل انما يحصل النقض لليقين بوجود ما يشك في كونه ان المتبادر من
الخبر ان موضع الشك واليقين ومورده ما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة
بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا يردان بالاحتياط بالنسبة الى الطهارة فمراد من لا يعرف بين

المقصود ان وجود المذى بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت متيقنة
فقد صدق تواردهما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله ره فان الشك في تلك الصور
كان حاصلا من قبل اه فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك
الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص
فان حصول ما هو مشكوك في كونه من افراد الرافع مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصوله الخاص فكيف
الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل قط فان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا
ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي
مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة كما يقرب من صحيحة المتقدمة
وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما قال واذا لم يدر في ثلث هو
او في اربع وقد احرز الثلث قام واضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في
اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في
حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما ذكره العلامة
المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن
محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله
قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال
في حديث الاربع مائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا
ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان
اليقين لا يدفع بالشك قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا
بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى
ولا يخفى ان ما ذكره رحمه الله مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح
باصطلاح المتاخرين بكثير ثم ان الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد
خاصة لكن استقراؤها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين
السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة
فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه
ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد والدوران ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي
اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن

السابق

السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن متعلقا
في نفسه وبينهما فرق بين ومن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر
وقوله ع ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر
اذا جعلنا المراد ان كل شيء وكل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك
في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك
حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه
بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي تعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه
حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر وانما من حيث انه
مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على شبهة في
الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم
الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب
ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر و
هذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل
معاني ثلثة الاول ان كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى
تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما يجب نجسا شرعا كما اذا شك عند ترشح البول في اصابته بالثوب والاناء والثاني
كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصف بالنجاسة بسبب ملاقاتها النجاسة ام من الاشياء
الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصف بالنجاسة
كالثوب اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين كالعذرة المشتبهة
بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليه وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه
حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والبقر
وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة
لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد كلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف
السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والاولان
من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة
لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في اوايل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي و

الجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة
الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات
المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين
السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الا
شياء الطاهرة حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة
او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى تعلم من جانب الشارع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث ينافي اصل
البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في
البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية
المحتاجة الى الفحص والبحث وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول طهارته ونجاسته
سواء كان كالبراري والقادورة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الاناءين المشتبهين فهو طاهر
حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في
غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به
من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذا العلم
الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منهما ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل
اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس
بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين واما الثاني فاظهرهما فالاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في
الموضوع لا الحكم فان العلم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا
يوجب العلم بالحقيقة ولذلك قال ع في بيان حكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى
يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا على المعنى
الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى
الثاني فانه تأسيس كما ان الحل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المعنى
الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة
ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا هل ما حصل فيه النجس وحصول القذارة فيه فيفيد ان الشك
انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى
عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث
دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تأمل تام

نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين
الاخرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيحمله عليه
وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على
طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر
صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع
على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد
والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به مما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود
وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق
فيجب العمل اينما تحققت علته اولا انه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان
العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوع وكذا دعوى الاجماع
المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه المواد
الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرناها بتمامها
مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب بجواز الاعتماد عليه واحتج النافي
بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا
يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت
الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار
عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة
الاصولية لا يثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن عنه فمع انه مكابرة
لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار وايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا
يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه
الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الا
حتجاج فيها هكذا قرر المنع المحقق الخوانساري ره في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب
في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك عامان سيما في رواية حديث الخصال ويبعد كون
المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ممنوع مع ان عدم جواز نقض
اليقين في كلامه ع كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين يرجع الى عدم الحاجة
وعدم وصول المنجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تأمل في الروايات

مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في
موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري
لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب
الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية
الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته كجفة حدث بعد الطهارة
او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او نجاسة مال او نكاح او زوالها ونحو ذلك كما هو ظاهر
من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجية القول بالعكس و
جوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج
الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي وجد
الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل وجد
الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع المفروض واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب
فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ايضا ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا
اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا
بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع
موجود في الان المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الان المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع
ايضا كالنص كاشف عن حكم واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يعتبد ثبوت الحكم بالان
الاول بان يكون الاجماع بشرط الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذا النص بل انما ثبت مطلق الحكم
في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في
الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب
الموارد وتتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا
سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي
مع ظهوره وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم
ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره قد ظهر مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل
على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطها بالعلم بها امران احدهما الرواية
الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحابها الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما اشبهها من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما اشبهها

من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما
ستته ولجب وان كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة
اليقيني مستدع لحصول البرائة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا با
لاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا
باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد
انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم
يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه
ولا يحصل اليقين بالبرائة الاصلية الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية يجوز المامور
به مثلا فيما فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم فان استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة و
لاما قيل ان يحصل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك
ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف لما
لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك و
الحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك
نظير اصل البرائة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل
الذمة ايضا يقتضي ابراؤها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما الكفوه بحصول ظن الامتثال مع ان المعتبر
في دفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام متين في مطلق التكليف
الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام والحاصل
انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد
من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده
وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك
في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في
نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية
معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك
الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء مثلا ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك
الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غاية

كان وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينهما بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل
ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب
شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه فظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب
لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء
اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل
العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في شرح الدروس ما ابد فعه تقييد
رحمه الله هنا بقوله ونقل ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التمييز
بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب بمعنى لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة
وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك المجموع
المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر مهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة فان الحكم
نقل بامر غير محقق وكذا الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض
الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم
النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فيقال له لا نسلم الاجماع على
ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلمه على ان الصلوة لا تصح بعد الغوط الا مع حصول احد
من الاشياء الثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بحجر طاهر فلو قال الاجماع ثبت على
وجوب شيء هو احدها المعين عند الله تعالى المبهم عندنا فنقول الاجماع على ذلك ممنوع بل انما نسلم الاجماع
على ان ترك المجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل
على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق في آخر كلامه بعدما اختار الو
حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان
اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه
فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا اثبات الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما
حجة القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيده وينبغي هنا التنبيه على امور الاول ان الاستصحاب
يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي
فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك
يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا
للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله تعالى به ببركة ذرية خاتم
والصادعين به وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذاكرني في حكاية ما جرى بينه وبين احد من

اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا محمد ونحن وهم متفقون على
حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم
نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد
بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له
ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته
وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاحتج
بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه
حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا
يتفاوت ثبوت رسالته هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل
المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك انحصر الفاضل المذكور وفي الجواب قال ما
هو بلفظه في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب
لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى آخر
الابد بان يقول الله له انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له انت نبي
ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح
بالامتداد الى آخر الابد واني له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق وهو ايضا في معنى
القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة
المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا و
لنا ان نمثل لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور
او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا
فنرى ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا
احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز فكيف نحكم بسبب العلم بحصول
القدر المشترك باستصحابه الى زمان ظن بقاء اطولها عمرا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض
التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد
المقيدات الثلثه فمع امكان كونها على النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى
آخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك راد علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما
ذكرنا في هذا المقام بان تقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ويقال ان الاحكام الواردة في
الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى

علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء
يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين
وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد
واستقراؤها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي فان قيل فهذا يرد عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل
انما الذي ثبت علينا وتسلمه من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا مع انا لا نحتاج في
اثباتها الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلاثة بل نحن متمسكون
بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما بيّنّا
عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الآخر مأخوذ في
ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا اما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال
قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فنحن نقول
ان موسى وعيسى ع اخبرا بنبوة محمد ص وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان
اليهود منكر النطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب
المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ باطلاقه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا
ما ذكرنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى ع مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام
قلنا الاطلاق لا احكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول ذلك
وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح
لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما
في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا
زال التغير من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم
كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فقطعهم
انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس او
الحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة ملحا
او العذرة بالدود او ترابا او رمادا ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا لحيوان
ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا
او خبزا او اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل
ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة وقد ترى انهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بالخلاف بين

فالفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص فالامر
في ذلك ايضا عرضي عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسماء
وهذا انما فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالها
من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم كما
قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا او العذرة نجس ما دام عذرة فاذا استحال ماهيته ينتفي الحكم و
الحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس للاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس
لانه خشب لا في نجاسته بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المخالفة عرفا كالعذرة
والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او مخالفة واما مستحق ماهيته كما
الطحين المختلط او مفقودا كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتهما عرفا كما لا يتبدل الحقيقة
ايضا فاذا ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقته
المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل عموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحلّيتها فلا تعارض
استصحاب النجاسة وسيتبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن
بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشيء آخر والذي لا
يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يرد من الحق حكم بعدم جواز نقض حكمها فاذا
حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب
فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال
دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه
الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تشوق
دم لا عليه هذه الاوقاف بطنها من بعد المص يوجب الحكم بالطهارة فوق الحقيقة ويرجع الكلام في امثال
ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير
الموضوع في نزلها العلم بالاستصحاب وتأمل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض
المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت
اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان
اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه
دليل اقوى منه مترجح عليه لا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب
وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلّم في اصل البراءة واصل العدم فهو
في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي

بمونه استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالتحيض اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل
عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا
يعارض دليل القطعي من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه
خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث
الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب
فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في مفهومه
فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يزيل الظن بالوهم فقد
يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هنا الظن بالبقاء ولكن يرد عليه ح انه
لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول
الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول
تلك الاخبار ولكن لما كان ظنيا وجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق و
هذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه و
لا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم
الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك
اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه اضعف بالحكم لاحكام مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته
من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك
لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل الثاني للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما
ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب لاخر فان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضع
كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية
يقتضي كونه ميتة المستلزم لنجاسته وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في
مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف
الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة
فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل
منهما على مقتضاه في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا يبقى حكم الاخر في غيره فيمكن ان
يقال في مثاله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل و
استصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة
بالصلوة والشك في تحقق الامتثال الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب

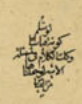
المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه للاستصحاب
طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته
شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة
محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما
ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ممنوع ومن هذا الباب ايضا
الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتباه استناد الموت الى الماء او الى الجرح
فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكي الشرعي المستلزم
لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي ولا سيما ان الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد
واما نجاسة الصيد فينافيه الكلام السابق في جلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا
مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع
لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرمها عليه وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء
هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات
مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس
المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني
فهو ما يثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن غالبا وتتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة وربما يصير
متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة
لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكل بذلك ويترتب عليه استحباب
الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مرارا ان ظن المجتهد
حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير و
المساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح
اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة اما
الاخير فسيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض
العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه ومما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد
مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما تسلم مع عدم انسداد باب العلم
فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رووها العامة عن النبي والخاصة
عن ائمتهم منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالقياس

فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما الاخبار الخاصة فكثيرة مشحون
بها الاحاديث لا حاجة الى نقلها وما يتراءى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة
بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من المذهب
بحيث لا يختلجه شك وريبة فانا نرى علماءنا في جميع الاعصار والامصار يتبادرون في كتبهم الاصولية و
الفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم فنحن نجيب ولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومما ثبت
بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية بجواز العمل بالظن لانه
يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فاثبت طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار
وبذلك يتخلص عن الاشكال فان دليل وجوب العمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا
يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما
ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلام
اصحابنا الاخبار من المنع عنه سيما بعد ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فلذا
نرى ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال النجس والمني
والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه و
ندب لاحقه وامر بقطع يد السارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل
الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل
قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ما احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر
والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف
ثابت في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد
على الجواب الاول واما الاثبات فلا ينافيان جواز القياس وانكان القياس منافيا للقول بالشرع ولو لم يقل
احد وايضا سيبق ان علة الحكم قد تكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى
ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقال
غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد
والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال
الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا ادعى منه تجاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان في غاية

البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر
مثلنا مع ان الله تعالى لم يرد عليهم القياس وغيبه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر
مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم
ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه الرتبة او ان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح
مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع باطل
بتغيير مصادرة ولا يخفى ان المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا او
بعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فطعيته
بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا في هذا الباب بذكر مسائل **الاولى** في حجية المنصوص العلة اعني ما
استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى ما
لا يحتمل خلاف الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سبق ويمكن ان يراد
به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم فحينئذ لا بد من ذكر دلالة التنبيه
على حدة واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره واثبته الاخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على
العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرائع
في مبحث الصلوة في ملك الغير تشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون
فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد له ان المالك لا يكره واعترضه في المدارك
بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة ره فليس فيه هذا التقييد بل اطلق وقال ان
العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق ره من شاهد الحال الدال
على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام مقاما يبعد اشتراك شيء آخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا
الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ره ظاهر لان التعليل يصير بمنزلة كبرى
كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فقال ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر و
كل مسكر حرام فهو حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة فهو ان
المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن
محل النزاع فلا ضرورة الى التوجيه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من
افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر ولكن لو قيل حرمت الخمر لاسكاره المتبادر
منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المحض الخمري لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح
ذلك ان الضمير قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع

بحثنا
عن هذا الكلام
في هذا المرام والتفتيش
الابرام وذكر شرائط القياس
واقساما واحكاما
فلتكشف ثمة
منه

والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليهما فقد نريد بالاضافة مقصورية الحكم عليهما من
جهة كونهما من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فنقول حرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل مبعانه
لا لاجل كونه ماء العنب وقد نريد مقصورية الحكم عليهما من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد
الاخر فنقول حرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ
اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل محض احتمال لا يلتفت اليه
ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون
هو اسكار الخمر بحيث يكون للاضافة الى الخمر معتبرا في العلية فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول
الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل
منه اضعف من سائر الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى الفرار عنه على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال
على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وان نخبر بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام
الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم
تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من
القياس واما الاخبار فلانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم
من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن
هو القياس المستنبطة سيما ان ردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم
القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولو تمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه لا
من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الحجة
فيمكن اثباتها لانه واجبه تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب
العمل بمدلولات الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة
قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال ولجب الاتباع بمعنى انا اذا علمنا
ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت
الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترضه صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية
فهو من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بانه علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله
دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى
وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه
الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعل الوجه الذي فعلنا



بينه الى اخر ما ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة بمعنى ان النزاع في افادة العلة تعدي
الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص
لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة الحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان
المثبتين يقولون باستفادة العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير
المختصة بالمحل والسيد ره ايضا يقول باستفادة العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى
العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر لا اشكال ثم ان العلة المستفادة قد
تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرها وكلها داخلة في المبحث فوجوه
المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي قيل انه يكون من العلل المادية قول الشارع
اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذلك اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا يخفى
من تعدد الاسباب وكذلك بحرم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر
من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية
وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية تقتضي عدم التنجس
وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من الخاطب بالوضوء
والصلوة شفاها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء
الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها ايما وجدت ولا يثبت
بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس وعبادة اخرى تؤسس اساس وتشرع عبادة
لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلد
يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يسخه سانح وان لم يسخه السوانح في الغالب ومن هذا القبيل تعليل
غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتشريع العدة لعدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركهما
اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير
جعله عبادة شرعية تنبيه لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل
الكلام فيه ان العلة اما يستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتابا او سنة او من جهة غيره
اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة
ان علة وجوب الغسل عن الثوب النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة

واما الكتاب والسنة فما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء
المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة
كذا او لاجل كذا او لامر كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا او نحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان
كانت هذه ايضا ظاهرة والثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم
ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال
عن مثله صلعم يقتضي الجواب المطابق فجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما
ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم
قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه
لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلل با
لباقي سمي تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل
له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب
ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا مدخل في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في
الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا
فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع
فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا
يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ممنوع وسنعرف
الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى
بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وان القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل
والتحقيق ان ذكر التنبيه مبني على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة
تثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق
واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه صلعم سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله فلا بالنقصان ينبه على ان علة منع
البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة
لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس
سهمان فكذلك ذكر الوصف المناسب هو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي وهو

غضبان

غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما
مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له صلعم ان ابي ادركته الوفاة و
عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي صلعم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي
فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله ايضا علة
للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم
ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا
وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلين ككون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا
والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد
ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين لعلة ولحوق
الحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بان الملازمة ان لا اقتضاء ان كانت من جهته فلا يمكن
التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بحجيته
منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه
ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى با
لاستقراء الانحصار فيها او سلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت
بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في
العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادته الظن بالعلية في الاكثر
واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل
سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم
به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان
الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة غير
احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز ان كون الحكم موقوفا
على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الادلة لا تتبع
القطع لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان
الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا
كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي بتنقيح المناط

وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي
امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو محقق في الفرع فيجب
تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض
حصول القطع في ذلك انما يمكن من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته
انه ابدأ مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او
غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص
ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر
والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع المسئلة الثالثة القياس بطريق
الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس
الجلي كما يستفاد من العلامة والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان
الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو
بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة
بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة
في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون
نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا
التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف ومساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح فانه اذا كان العلة
مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف
يكتفى بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكمل في الفرع
الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الاقوى
المناسبة في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان
لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم ولم يكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية
الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم ولم يكن لمادة اخرى كالضرب
وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض
انتفاء المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية
فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت حجيته
والاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص من العلة فلابد

من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر
واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط
العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة
مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلة في الاصل
بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة
وكل ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه
ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة
الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يفوتها ح
فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم في
الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج
ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية له بوجه ما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد
على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيها على العلة وانتقال الذهن من الاصل الى
الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ثم منها قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو
الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار
على الدينار وان شئت فقس على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة
لترتب الحكم عليه والاعلى على الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة اقل
مناسبة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه
ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاحكام
هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب
حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة و
علم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك لانا
اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء
معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة و
قياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه ره انه يعلل بمجرد
كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور

كونه قياسا والله العالم بحقيقة ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يعلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع
ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال
قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال
عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون
ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله
شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت
المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة
لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام
العلامة قدس سره هذا وكثير ممن اسند كلامه واسند كلامه غيره من فقهائنا رحمهم الله تعالى في كثير من المواضع
عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على
الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل
بالاجماع او بالالتزام ودليل آخر وليس من الادلة النقلية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت
بالكتاب والسنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا تنبيه بالعلة فانهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات
البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية
بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل او التنبيه عليه
مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي
تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن
ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوج حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض
في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء
بشان الزوج وهذا كلام وقع في البين فنقول ان ظاهر كلام العلامة ره ان مراده ليس بيان تفريع محض
ابدا التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلتراجع
الى ما ذكرناه من خلافهم في تفريع ابدا التأفيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول
انه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل
هو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة بالحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من
باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول
انه منطوق يقول ان المنع عن التأفيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للاب والام وكذلك مثل قوله تعالى لا
تظلمون نقيرا حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة

الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس
الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا
في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه
القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد
في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في
دلالة الملفوظ على حكم المفهوم بمعنى ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب
القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة
المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية
ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يحتاج ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان الحق
دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فحينئذ يتطرق الرد
عليه ويدفعه وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم وقال وجهه ان الطرفين اتفقا
على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس
المصطلح فالنزاع في تسميته ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من
الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما ذكرنا اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى ثم لا ينفك
فهم الفرع عن فهم الاصل حتى يحتاج ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا
بالتزويج الا ان يراد تردد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم
خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في اول المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون
القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا اباء في كلامه ارادة كونه اعم منه كما
هو صريح الاكثرين فان الموصول ثمة وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق
الاولى الذي يقول بها الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل
فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من يكون من اصحابنا العامل بالمنصوص العلة مثل السيد ره متمسكا
باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يختص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال المسلم
فيه مع فتامل فان ذلك ايضا منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية
للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر
باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون بانه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره في الروضة في مسئلة الحاق
الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري ان ذلك من باب



اتحاد طريق المسألتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة
اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الآخر فيستفاد من النص الوارد في الميت
ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة
النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق
هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا يخفى
بما اوردناه على العلامة ونظرائه في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر
منه ذلك ولعل مراده فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل
مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحكم
لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة
في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معذورون
في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يبنون المشهور عالما بالاجماع وذلك لا يوجب
القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما استدل به العامة الاستحسان
والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع
واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع ولا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لغرضهم
ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان استحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي
او انه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم تعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس استحسانا
مردودا مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء
وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان ذلك للعادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو
ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه
لانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة وللاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى
فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عند التعارض الراجح بل
فاذا انشاء فالراجح بحكمه وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه
جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او
الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم الشرعي القطعي من العقل او من جهة ادراك مصلحة خالية عن
المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى
فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة بمعنى



لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيتها بعض
العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها
واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح واحتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو
الوقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال
ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان اسقاطها وسقوط ولدها فانهما يوجبان انجاء
نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم
وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا للدليل
ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **المقصد الخامس** في النسخ وهو
في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم
بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البرائة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت و
الجنون ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم
المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل
للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال
المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء
المحال على الله ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك
يرد على قيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب
على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ابدا
ولا يناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان والامر على القول بعدم افادته للتكرار **قانون** المحق جواز
النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما
في القرآن بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته
وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدال على وجوب الانفاق عليها في حول وهو
عدتها ما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها ولا شيء لها فنسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها ابو مسلم الا
صفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فيعتد بالحول وهو مدفوع بان
الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع واية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس واجاب عنه
بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى
وكذلك اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلى الله عليه وآله وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر توجيهات ابي مسلم وما فيها

اشرف من ان نضيع فى امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة فنقضه كاكثر ما ورد فى الشرائع السابقة
بانها كانت محدودة فلا نبا فى انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الاية فقد يوجه بان المراد ما لا ياتيه
كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او يرجع الضمير
الى المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزه مطلقا لكنها انكرت
معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا
باستحالة كون الشئ حسنا وقبيحا والامر يقتضى كونه حسنا والنهى يقتضى كونه قبيحا وجوابه منع كون
الحسن والقبح ذاتيين فى جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل
الاغذية فانه قد يكون مصلحة فى وقت ومفسدة فى اخرى وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده
وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع
الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب
الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوى وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء فى
هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن فى حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد
اخفائها لمصلحة لا ابداء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقولهم تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير
مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت نصر بل الرواية مختلفة من ابنا الى او بدعى
سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد فى التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق
فان ابى عليه ثقب اذنه ويستخدم ابدا وفى موضع اخر منها العبد يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من
الابد طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد فى التورية انه تعالى امر آدم
بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك فى شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم
حرم كثيرا منها فى شرع موسى مع ان التابيد فى الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما
معا والتناقض الموهوم مندفع بذلك كما ترى واحتج اليهود ايضا بانه لما ثبت شرع موسى فاللفظ الدال
عليه اما يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشئ يدل على انه سينسخ ام لا اما على
الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضى العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعى عليه ولو نقل
لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون
مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثانى فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثانى فلا يقتضى الا فعله مرة
واحدة لان الامر لا يقتضى الدوام وذلك لا ينفى نسخا وثانيا انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا
يقترن التصريح بعدم النسخ لا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز فى الدوام فلانه

واما الثانى فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب
فلا قبح فيه كما مر فى محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرائع ليس من باب الامر اذ بيان لخطابه والخ
للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيتبع النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا
نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا وان
خبر بان هناك شيئا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل الحق بل الى زمان محمد لم لا يكون البيان
كذلك فلا يلزم محال ولا قبيح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول ثم نقض
هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الان لو كان فى مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ
شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشئ ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس
بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم فى اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب
وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب فى مبحث الاستصحاب فهم فى المقامين فى مقام الاستدلال
ونحن فى مقام المنع ولم يبق شئ لهم يلزمونا بحول الله وقوته وبقى الكلام مع المحقق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين
البصيرة **قانون** لا ريب فى جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بما امر والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله و
الا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين للفعل راسا مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه و
مرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولا او من جانب العبد من جهة ترخيصه تعالى فى تجديده
بفعل فى جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به لمن يريد له المؤخر اياه من جهة رخصة
الشارع ثم ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفى اتيان بعضهم دون الباقين
فى جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه فى اول الوقت لمرض او
اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه تعالى منع منه وعجزه عن الاتيان به وكذلك من تمكن
من بعضه دون بعض الخ منه واختلفوا فى جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على
العدم والمنقول عن المفيد ره الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهى
عن الحسن فان مقتضى النهى اولا عن شئ قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيطلب حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقيهما
وكذلك حكاية النهى عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد من جهة واحدة وهو محال وما يقال ان
النهى قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذلك الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة لا ان كان او فيها
وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة فى ضمن فرد حتى يتصور هناك مغايرة بينهما وكذا
ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهى الاول والناسخ له اذ ذلك
خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهى وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا
نفس المامور به والمنهى عنه كما هو الظاهر وقد بيناه فى مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فعلم

بواردا الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح و
اطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ينكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن
المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس
الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من يجده مصلحة وانما تسلم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة
وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل موثقة ابي المغرا عثمان بن عيسى عن ابي
بصير قال سألته عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف
توبتها قال تدعوها الى ما كان عليه من الحرام فاذا امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار
عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها قال ان آنس منها رشدا فنعم والا
فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه لا بد من جواز النسخ
قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فمستحيل
والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها اثنان
الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم الامر الابتلائي الذي قصد منه محض
الاعتقاد فقط دون حقيقة الكلام وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما
نحن فيه وان اريد محو الامر بالمأمور به المطلوب بذاته في نفس الامر فهو مستلزم للبداء المستحيل على الله
تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح ومحض القبح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الآية بغيره لقيام
البرهان على استحالته مع ان مدلول الآية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو ممنوع بل
الظاهر من الآية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني امر ابراهيم بذبح
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى
في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو مستفاد من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي
لو لم يكن مأمورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان مأمورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل
مع انه مناف لعظم شأنها وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله قد صدقت الرؤيا ولا
ينافي كونه مأمورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابراهيم واسمعيل واظهار تقربهما
على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المأمور به لكن القاطع دل
على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن
ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المأمور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم
وهو مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المأمور به هو ما ينتهي الى زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن
الظاهر مع انه لا يعرج للنسخ اذ المأمور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار

فلم



فلم يبق موردا للنسخ الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى
خمس وفيه بعدما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام
على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن
وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم
شفاعة النبي فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي مجردا عن افضائهما
عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نأت لله تعالى
وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخ تعالى هو الحكم الثابت بالآية لا نفس الآية وتلاوتها والمراد من كونه خيرا كونها
مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان
اليه تعالى فلا يضر اذ ما ياتي به الرسول ص هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب
وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر
الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه وانما الخلاف في الوقوع
واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظن وادعى بعضهم الاجماع عليه
فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص فان القدر المسلم
قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد
فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من
خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر
الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا نحن ومثله ذكر القائلون به امثلة
لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه ص الا ان القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من
الصحابة وهو ممنوع بانا لا نسلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد
ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كاستقبال البيت واما دلالة الخبر على كون آية فلانية منسوخة بكذا فهو
خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فلا فائدة لبسط الادلة على ذلك و
اما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي
ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده وقالوا لو كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول غيره
والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة واما
الاجماع واما القياس اما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب و

السنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو
اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا
فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون الاجماع ح ناسخا لان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه
بالدليل فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان
الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون
الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل
عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية
الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة
ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه
في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر
هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص حجيته بما بعد وفاته ص مثل قوله
تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ص لا تجتمع امتي على خطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة
العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع
الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر
ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة ان زيادة صلوة على الصلوة الخمس نسخ لانه يخرج
الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم
ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى
من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك
لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف
المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع
الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما شيء واحد من جهة الوصف
لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما
العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال والحق انه نسخ لنفس الركعتين كما يجيء من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام ركعتين
اليهما يخرجهما عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما مع انهما حكمان
عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع الاولين غاية الامر ان اجزاءهما كان على حال والان صار

حال الخبر ثم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمتين فهو يصير نسخا
وكذا لو كان المستفاد من الشرع وجوب اتصال التشهد بالركعتين الاوليين ثم دفع وجوبه ولحوقه عن الركعتين
الاخيرتين او اوجب التشهد والتسليم او لا يشترط الاتصال بالاوليين ثم الحقهما عن الاخيرتين وثمرة هذا
النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذ اثبات الاصل بالقطعي وهذه الثمرة
نادرة عندنا بل لا تكاد توجد **قانون** يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا
ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله ص كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاريخ واذا
التضاد ولو يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة يجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة
عن ائمتنا ع وثبوت التخيير في العمل بين متضادها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما
هو اذا علم بان احدهما دافع لحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى
ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الوا
ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا
والمخالف في المذكورات شاذ ووجهه واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان
من القران الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استمرار حكمه واما الثاني فهو
اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالا
لا اثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين
باية الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
ونسخ حكمها وتلاوتها

الباب السابع في الاجتهاد والتقليد

قانون الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة
وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول
ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر
بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه
مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه
مجتهدا فلا يتحقق الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن
الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع
مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية وتأمل رؤس المسائل او بعض
الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه

اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذ الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطق ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لقيضان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادى والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحق اطلاق الاجتهاد على الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك تريهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يحاولون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيحه يقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام القطعية والقطعية النظرية وقيد الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحتاج اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر الى الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وقيد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وقيد بالفرعية لاخراج استنباط اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح اخر كما تريهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا ولكنه من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا لملكة الاجتهاد لا لحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وبين الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال بالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة

من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او الاحتياج الى التفاوت او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه والتعبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** اذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم يدع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا حجية في الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم القطع وعدم جواز اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببرائته مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية الظنية محال لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والا لما صح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكذلك قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وحينئذ فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة في العام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا محال لحال المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها اسلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية مفهوم المشافهين والمخاطبين ومن بعدهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقراين الحالية حجة لهم لان الله تعالى ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية مفهوم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية مفهوم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك بالاخبار الاحاد وحينئذ فالاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة انسداد التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي القطعي

بفهم السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية
ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل
تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام
على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع الفقر
لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في تاليفات والمتعلمين والمتاملين
فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بعد وفاتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب فهو ممنوع سيما فيما يدل
على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة وتفهيمها واعلام المخاطبين بالشرايع واعلامها
بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الاخرين بعدهم ولو بعد الف سنة بل ذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار
الشريعة بعمل الحاضرين وتداولهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر
لحصول الاعجاز وساير الفوايد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الحكم المستفادة منها
مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوايده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز
من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ
واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى
ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا
لو ندعي العلم بان الله تعالى لم يرد من الايات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف
يدعي العلم بان مراد الله تعالى من امثال قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ان يبقى هذه اللفظة
من فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد اخراج المال للوصية والدين والميراث
واقتسامها بان ينفصل عنها ما يساوي الاشياء ويترتب عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف
ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام يملكون هذا
الاشياء بعد بقاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو
كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل ما لكيتهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما اصلا
لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار
ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل لا بد
ان يدعي العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه
وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة
الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين
سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يمكن اثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار

على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر
بعضها تمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على
الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها
وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة بها والعرض على
ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فيرجع نقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه
ح انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتفهمون
يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف
الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك ووافق ذلك باثبات العلم في
المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز ليست بظنون
حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من مجرد وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على
اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض
والعلاج والتسامح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة و
جمعها وترجيحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما بملاحظة في
بادي النظر وبعد ما يحصل منه لخلي طبعه واما بملاحظة ما يستقر عليه ظنه بعد ملاحظة المعارض و
رفع الموانع ودفع القراين الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال
زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب ان في امثال
زماننا اختلط امر الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة
والاخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل
الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب فالظن الخصم يدعي جوازه كيف
يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال
خفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن
المجتهد بحكم الله تعالى ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضاتها ومنع القراين الدالة على خلافها وارادة ما
هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه
او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرطه ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاول
باطل لانه خلاف من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو يمكن من دعوى الاجماع على حجيته

الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه
الظنون اجماعي واتى له بذلك وكيف يتمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء
يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جميع هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن نحن
اذا نعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا نعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام
فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا يشمل الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد و
غيرها كلها والمسئلة اجتهادية فجواز العمل العام من الكتاب على ظاهره بعموم ان العام المخصص حجة في الباقي وان
ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الا
صولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزمه في العكس ان يقال احد بعدم الحجية في عام
الكتاب لاداء ظنه على ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب واينما
تقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الحرمة كما
ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين
موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على
اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار واثبا فلا بد من الرجوع الى الترجيح
بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح ولاختلاف الاخبار
في بيان علاج المتعارضات كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان
قبول كل واحد من الاخبار وردها من جهة السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها
وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المتتبع
المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم ادعاء الحديث وحصول القطع برضاء
الشارع بذلك العموم بالخصوصية والخصوصية لانه من جزئيات تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها عهدته على
مدعيه وبيننا وبين هذا الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا ينفعه
ولا يجدي المستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث
هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه
عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدكم وجوب الفحص عن القرينة
عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد
يحصل الاعتباران في العام والمجاز بكلا المعنيين فليلاحظ بالتامل والتعرف وقد حققنا ذلك في مباحث
العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة و
الغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوها انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد

التامل

التامل في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع
على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص
وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا انك الاجماع
على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع
فيه معروف فليس بمخصوص بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا
فلم يثبت الاجماع على حجية عموم ايات التحريم في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون
فان قلت النزاع في حجية العام المخصوص في الحقيقة يرجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل
الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منى قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن
منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل لي منه ظن ولو فرض حصوله لخصمي فهو حجة
عليه حتى يصير بذلك اجماعيا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انك ضرمت في الاجتهاد حيث
ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى
في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن
في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي بسبب اجتهاده
ويتمسك بالادلة التي يجري منها المنكر ويمنع منه فتامل في ذلك فانه دقيق ثم وان سلمنا امكان دعوى الاجماع
من الخصم على حجية الظن اذا حصل لخصمه عليه دون غيره فانما نسلمه من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد
حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من حجية العام
المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد
لانه يثبت ايضا التحريم منه العمل بالظن وهو المطلوب قلت انا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا
نسلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع وكلامنا
حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت
اصولية او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجيء على كل من اختار احد
طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل
ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل
من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم
الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب

وغيرها مما طلق العمل فهو حجة عليه وعلى مقلديه كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت
انسداد باب العلم يبنى على العمل بالظن فراى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلديه بالاجماع ولا
يصير راى احدهما حجة على الاخر فحينئذ لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان ولا بد ان يحتج
فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه
على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم نفع
الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث
جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة ونقل الاجماع الموثق وغير ذلك وتمسكهم
في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها وفي
اشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا
تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا
ممنوع وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يرد الكلام السابق مع ان
الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم
بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور وفاقا للباقي و
حصول الظن فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين
فغايته افادة الظن وهو يرد الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر
الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول او الاستنباطي فهو خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى
ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فهو مما
يرد عليه ما سبق مما حققناه فيرانه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا
فالاجماع على حجية الظواهر حتى ظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القران
وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص
يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص تلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان المخصص لا يكون الا
في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في نحو المطلق
القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن غير ايات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاجماع
وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية ففيه
ان لغير هذا الظن ايضا عرضا عريضا فاخرج منه الف ظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق
ما يمكن فيه دعوى القطع الا في مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك فيما رمته فان قلت ان

الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن
لكن في غير ظاهر القران وقد انه يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن
الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى
دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على
حرمة العمل بالظن الا الظن المتلاقي وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا اذا اوجبنا الدليل حتى
ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات
بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بظاهر القران وهو غير حرمة
العمل بالظن الحاصل من القران الداخل في ايات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا الاجماع على بعض مدلول
ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القران ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه
الاية حتى نقول انه من الظواهر التي ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز
العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا فان الاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما
لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي
الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها حتى يكون الافراد متعلقا لدعوى الاجماع
وهكذا الكلام بمقتضى دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول لخروج الظن الحاصل من الكتاب
من عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد فرضنا ان
الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن
في مورده واذا ابطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة وان كان الدليل
اخر من خبر متواتر او شائع او غيره فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلوب بالاجماع فلم يبق الا
الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة الا ما
يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل
لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا
حجية هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان نبين لك وجه
المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فبيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على
كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه الفاظ
التي ادعيتها الاجماع على وجوب العمل بها وايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على
معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من
الالفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول قولنا ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل

ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر معا
للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بآيات
التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد
المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الآخر في دلالة العام عليه وحجية العام
فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية سائر
الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد و
هو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم
من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج آخر والحاصل ان
القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على
بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الآخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرنا سابقا
وهو ان ما يثبت وجوده وعدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام
بعبارة اخرى وهي ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية
هذا الظاهر الخاص اعني دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للا
جماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فما ذلك الاجماع
لا اصل له واما آيات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين وما يتبعها
ونحو ذلك وايهما ثبت يكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن تماما فيما ذكرناه
بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ثم ان تنبه الخصم بما ذكرنا الزمن الجواب واعرض
عما تخاوله اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك آخر لتأسيس اصالة حرمة العمل
بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على
جميع جزئياتها بغير بيان مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد
منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الآيات مستفادة من
القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى الجمع
آخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور
في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكر
الى اضمار بل يستلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف
ما ليس لك به علم كما يوجب العمل به علم او لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو
ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات فيصير وجوده بعض منه

القاعدة

القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى
اجماع آخر بل اجماعين آخرين وقد عرفت الحال فيه وكذلك في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن
على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من
تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال
ارادة مطلق التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج
ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل
قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد و
التصرف وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا معنى
قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني
ثلثة اما انه ظاهر ومظنون من الآية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الآية واما ان ما هو
مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون و
المعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم معلوم وجوب عمله وهو معنى
مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول وكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد وحكاية اليد وعلم الفقيه
ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الثابتة من الادلة التفصيلية
على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون
انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالدليل
القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون
معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان
هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في
حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فحينئذ نمنع قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا نقفي غيره
بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم
ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى يتعلق في هذا المقام
والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل
الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لنا ان نسامح الخصم في تسليم الاجماع القاطع للقال والقيل والعود
الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة بحيث يوجب القطع برأي الامام عليه السلام ولم يتحقق
لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من جهة ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم

ومنامهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاه بعينهم اما المعنوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول ص
والائمة ع والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب فى كل وقت وزمان وان كان بعد
الانسداد حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ادعاء بعض من متاخرى اصحابنا
فان سلم اجماعهم على ذلك المعنوى فغير معلوم انهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل
انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بمنزلة
حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون فى محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية
من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب
القرائن والامارات وقد كان مخفيا على خصمه فيحتاج الى التنبيه كآية الصادق ع على الراوى الذى كان
يستمع الى غناء الجوارى حين جلوسه على الخلاء بمظنة انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت
الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا واستدلال ابى بكر لعمر حيث شك فى موت
النبى ص بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا ثم انا
ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى فى آيات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات
التحريم فى كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى فى امثال زماننا الذى انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل
هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع فى غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين فى اصالة
حرمة الظن مطلقا حتى فى امثال زماننا بهذه الآيات يستدلون فى اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب
وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم فى امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضى حجية الظن مطلقا الا ما قام
القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقال مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن
المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال فى العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس
بظن كما مر لا سر اظهر فحينئذ يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلى القاطع فى امثال زماننا يفيد
جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع
بعدمه لحرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الآيات ان سلمنا وجوب الحمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم
الحجية فيجب الحمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فاذ يقع بهذا الدليل القطعى العقلى
الظهور الذى ادعيت من الآية فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة ويبطل القول بان الاصل
حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان الكلام فى هذا البرهان القطعى الذى تداوله المجتهدون فى كتبهم
فى الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وطول طويل غير ذلك وقد شرحنا ذلك واوضحناه فى مبحث
حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل فى ظنه الحجية الا ما اخرجه

الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعى مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت قرر
ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التى اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولا
ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه
لا من حيث انه ظن خاص نحو ما لو كان هذه الطريقة ونظائرها كلها انهم بذلك من اجل الشواهد على بطلان دعوى
ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع فى الجملة فكلماتهم هذه
تنادى بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة بعنوان الاجماع وقع على حجية
ظواهر الكتاب لا ظاهر آيات التحريم فى زمان انسداد باب العلم فكلما فى اول المسئلة نكتفى هنا بان لا
لم ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع فى حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وان نكلنا الى ما اكتفينا
به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان نوشك ان ندعى الاجماع على ان تلك الظواهر
ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون فى كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة التى
التى مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال
ثم بعد التامل فى جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان
مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فلا بد الا ان ذكر
من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز فى آيات التحريم فيقال ان الاجماع
على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا
يقبل التخصيص فهى مبطلة لآيات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها
بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعى وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس
من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا وحاصله اما منع حصول الظن بها بعد ملاحظة
ملاحظة اعتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان لا استثناء ثمة ابدا على ان المراد
ظننا لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم فى موارد مثل القياس
بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى
القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل به بالضرورة حتى فى زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعى
عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات
حرمة العمل بالظن فى سائر المواضع والاستدلال فى جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب
العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد سمعته فى عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم
مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لو سلم باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كالكل
الميتة فى المخمصة فيقتصر منها بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد فى بعض الاشياء وهو الدليل لا الظن الكلى فى

الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا
والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ونحن هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما اتفق
في دهرنا مضطربين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه
الامر على بعض الطلبة اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة
فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من
باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم الاختصاص بظن
دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل ثبت حجيته مطلقا في حال الحضور للامام وغيبته
وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته
في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو
لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره وان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر لكن الكلام
فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة اذ ان سلم ظنيته شيئا من الفقه ايضا
فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان
الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة
ولنختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام
الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب و
نقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن
به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته ذلك
الا دعوى ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الاسلام
اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان رأي الامام في هذه المسئلة
ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل له فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة
عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك
قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو
والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر
هو على ما هو ظاهر من الامر في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره
عند كل اهل اللسان فما الخلاف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية
الظواهر فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي مبنيا على خروج الظنون المجوزة مثل قول ذي البد والعدلين في
الظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات التحريم يعني تلك الآيات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة وغلبة

ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك مخصص لحرمتي او فيها العام ولا اقل من عدم الظهور في الباقي
بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو
ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ممنوع والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى
الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة
عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل
احد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه
ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان ظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب
فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية
اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا حرمة التكتف فيها
قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في
امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة
بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد ره
اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ آثم او نعذره في ذلك
لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه
اذ حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في
النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع
كما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن
نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن رجح
في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة
الى المجتهد قلنا اولا انا ايضا نقول الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها يفيد بنفسها
الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول ان افهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص و
ظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية وتختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس
الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور آيات التحريم
في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه ممنوع واضح
فيندفع النقض لا مرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد
وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي الجاري في الافراد المحتملة الاندراج الا ان نقول اذا
قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه ولكن الخلاف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا لان من يقول بكفرهم

بطنة ولجتهاده يمكنه القول بان نجاسته اجماعية او قطعية كلا بل يقول انى اظن بنجاسته لظنى انه كافر وبحث
اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسته الحتمية الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور
المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من
الكتاب فى الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص بعينها وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما
مع ما يظهر من حال العلماء والفحول لحجية مطلق الظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها
فى اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان
نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعى
واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما يحصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب فى امثال زماننا ولو
بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث
ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها ظن يجوز العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على
حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده فى امثال زماننا فان كان
الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك واما الثانى فممنوع لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم
يدخل فى اسناده الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث
يعنى ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم علينا ان نقول
مثل الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا لمقلده تقليده وهو باطل بالاجماع
فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذى ادعيت على حجية
الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد
من حيث انه ظن المجتهد اجماعى يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا
نقول بان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلديه ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطى معذور
هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان
ادعيتم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران
قطعى العمل قلت ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم
انسداد باب العلم فلا بد ان ترجع الى اثباته ونحن ابطلنا ذلك فى بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا
الى تجديد الكلام فى ذلك ولكن نقول هنا فى الجملة ان ظاهر القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا
قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعى قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية
المبتنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها
تفصيلا فى الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعى ولا يفيد القطع فان قلت

ان العمل على اخبار الاحاد قطعى لدلالة الايات والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى
الاجماع مع ظنيتها من السيد ره والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو فى الجملة لدعوى اجماعهم على
اشتراط العدالة واختلافهم فى معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور على الخبر الضعيف
واكتفاء بعضهم فى التزكية بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم فى الكاشف عن العدالة والاشكال
فى مواضعه مذهب المزكى للمجتهد فى معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال فى مخالفة الاخبار
ومعارضة بعضها البعض مع اختلافهم فى كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو
الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجع بعضها الا بالرجوع
الى الظن الاجتهادى كما سنبينه فى الخاتمة الى غير ذلك مما لا يخفى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على
حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع فى شىء من الاحكام من حيث خصوص ورودها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع
على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب والاخبار الاحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ولا
نتصور لذلك معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد فى زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص له
بالكتاب والاخبار الاحاد وان ادعى الخصوصية فى ذلك فهو مدعيه والتوجه الى القدح فى جزئيات موارد
هذه الدعوى يقتضى بسطا واطنابا بل الكلام فى ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب
القانون لما نطوى عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون التى
على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج فى تعارضهما والقدر الذى يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى
انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها والتكلم عليها دلالة وجمعا وترجيحا
لان هيهنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال فى منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها
على بعض وفهم معانيها واما الكلام فى ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك
كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع فى ان خبر الصبى المميز حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
فى العمل حجة ام لا وما زكى راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز

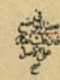


ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت
ان الاخبار الواردة فى علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهى كما تدل على حجية
خبر الواحد فى الجملة تدل على جواز الاجتهاد فى التعدد والانتخاب فى الاخبار واخذ الحجة ورد غيرها قلت بعد
تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدى لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح
بعضها على بعض لا فى اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز كما ان الاخبار الواردة فى تعيين الامام اذا اشتبه
الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه
الدعوى تندرج فى دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يستفاد حجيته مما يفهم من قوله تعالى

ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية لا انه تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي ثبت خبره فاكثر هذه
الاقسام اما داخلة في منطوق الآية او مفهومها قلت ولا نقول بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان
حجية التبين في الشبهتين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العلة
ايضا لا يقتضي ازيد منه فدلالة الآية بمفهومها على اعتبار خبر العدل المفيد للظن فلم لا يكتفى في جانب
المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة
ايضا اذ هو ايضا نبأ مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار
عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبنية على الاخبار عن
الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الا
جتهادي فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بديه الكلام مع انا نقول ان
تلك الآية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل
ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرناه فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد
الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدل الآية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك
بالآية بعضا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة لما ذهبنا اليه فان ذلك يجري مثل الحكم في الاعتماد
على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالآية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد
انما هو الظن الموجب للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية متفرعة على ذلك و
يحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر
والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في
ابواب الفقه حتى تريهم يتحاشون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة وبما ذكرنا نعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات
والمعتمد انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في
حجية اصل خبر الواحد اشكالا اعظم من جهة انها تدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان
عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبر
التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بالآية ايضا
فان كان الآية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل
كلامه مطاع في الجملة ولكن لم نعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول
قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى

الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و
المجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية
ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل
في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الا
ستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشهادة والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا ينبغي تصحيح
الاستدلال بالآية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت ذلك
الحق في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من ان الاقوى ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل
بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الآية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم
في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشروطة في قبول
خبر الواحد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية
الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل
بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد
فيها في الشاهد لتحقق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لا
لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان
ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر عن
الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما
هو للاجماع او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى
فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر ان فيها يكون انباء تبعا وبالعرض من جهة الاخبار
عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه ويحتمل مطابقته وهذا لا يجدي نفعا في حجيتهما من حيث انهما انباء فان
المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا الخبر عما يجب به وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما
للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا
وجه له فانهما ليسا داخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان فاسقا
واما انه ليس فيهما شهادة فلانهما غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها
التعدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من قال واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد يتمسك بالاجماع والحاصل ان
من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة و
اعتباره العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا او لزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها

لا بأن يقول يخصص بخبر الواحد وبشرط تعدد المخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر
الواحدين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع بكونها نبأ وخبر الغير مأمون بخلاف الاثنين فاما لم نسمع من احد
ولنبين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاعتبار في التزكية انما هو
بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في
الاعلام نعم يمكن استنباط حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا لا
علينا ثم اسمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد
حجة فيها ما ذكره اول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظ
من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي
قال الشهيد ره في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة
يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كك بل كان
مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظ
وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فههنا اقسام الاول
ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل
الذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن
الظاهرة وله صور كثيرة ومنها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها
فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل
وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب
عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة منه من التكليف لكن الظ
من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل والحجج وساق الكلام
في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها
غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا
مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان
كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه
على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل الا من حيث هو ظهور وظن فح اتى فائدة في عقد هذا الباب
فالكلام في الترجيح بعد ومعارضة الدليل القائم على حجيته وما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين
المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر



وان

وان كان في الكتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع
جعل ذلك مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان
الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد ترى انهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا
في الاصول ثم يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والجبائر عند الخوف وغير ذلك
الا في حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء
بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يواصفه وكل ذلك
في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير الباب المتقدم بين فلاحظهم يذكرون ويعقدون
عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي يثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كنوم
كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر وحتى يستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الجماع في
الامر كما روي انه يرش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض
رؤيته فيه بعد الخروج معللا لاجله بان يقول لو حصل الشك ان هذا من ذاك وكك تقديم الظاهر مثل ان يحصل
الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج عن محله الا بعد الاتيان به و
هذه المسألة ايضا قد ثبت باجماعهم واخبارهم وكك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام
العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة
اليقين بمعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها
من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن
ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص و
النسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه
فكك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي
ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين
فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوهما فيرجح على الاخر
وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر
فيعمل عليه واما ما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظ
والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا
يكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى
من يقدم الظاهرة عما يرد بيان الظهور ويقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا تحقيق حقيقة لفظ المدعي لا

في الاخبار فهو لهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع
فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري
حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يتسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا امثاله بل كلامهم اعم
من ذلك كما نرى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتنازعين
في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر
عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذا في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او يد احدهما
ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم ايصال
الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي
بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر و
الترجيح انما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الآخر
فيبتني على تقديم الاصل والظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة
المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا الا ان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر و
القول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها
من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة
المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر من ظاهر الفقهاء وصرح باثنينية القولين فخر المحققين في
الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي
فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد بالعمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان الظن بحصول
ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة ما لاقى
وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مغروزا بغرز معتبرة للظن بكونه جلد الذكية التي لا يتداولها
الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر السابق على رمضان تماما فيغلب كون شهر تاما
وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان
عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا الحمل على الصحة فيما لو شك في
جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد اداءه يوجب
الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة
اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد او عدمه
وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت
الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخلو من مهر ما ومن مهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر او

وعلى التوجيه العمل بالظن في نفس الحكم الكلي

مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها
من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا
يجوز اثبات الحكم من رأس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب لظهوره او حرام كذلك لان الشيء الفلاني ثابت
حكمه في الواقع فاذا ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان التسبيب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا
دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرع سمعت في ذلك انما هو في تحقيق
الموضوع ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة
عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في مثل مقدار النفقة و
ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار او كونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر و
الرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه
الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم
وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصيته كونه في الموضوع بل
هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انما في الحكم الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه و
نحو ذلك لكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول انا قد سلم ان العمل على الظاهر ثابت
من الشرع فهو قاطع الكلام من رأس لان الظاهر معناه ما يوجب الظن كما انا ما كان خصوصا مع ملاحظة
بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة
الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في
بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى
يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان ذلك يدفع دعوى اجماعك على حجية ظواهر الكتاب ونحو
من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل من المتقين بذلك ممن لا يكون
ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان
امكنك نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي بينا لك عليه فنقول وان
بهذا التقرير ولكن اغلق ذلك عليك غلافا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب يحتاج
الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية
الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فلا مناص عن
الرجوع الى ظن المجتهد بل هنا اشكال اخر وهو ان جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب
يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان
فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة معارضتها وتشبثها ما ذكر

كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم
يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرّر ثم اعلم
ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار لابد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين لنفس الامري او الظن
اليقيني بالعمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القراين الخارجية
العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل
بحصول سبب الحكم المخالف للحكم الاول ثم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل
على الظاهر هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق بما ياتي من المتيقن باليقين
اللاحق بما ياتي من المتيقن مطلقا الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه
باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته ووقوع البول عليه او مع بعض
الظنون المعتبرة العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة النجاسة
او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري والعمل بالظاهر محتاج الى
الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض الصور التي يثبت العمل عليه بدليل خارجي و
على هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فلا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا
فما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر و
الفضوى ان تنبيهات الشارع في الاخبار تفيد لعدم اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ
اخبار مسالة الحمام واخبار مسالة تداعي الزوجين وسائر سير الشارع من تقبل الميت المجهول في بلاد الاسلام
واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر
ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى حجية
الشهرة وامثالها مثل الظن بحصول الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم
الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب
هذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب
في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى في مواقيت الصلاة
في مسالة الجاهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا
التعليل يقتضي جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسالة ما لو فاته ما لم يحصه
يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر
ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب لانه لو لم يجب العمل بالظن لزم
ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد

في الذكرى في مسالة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره
العلامة ره في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقال في مسالة
في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوات الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يجعل ذلك من اجل التسامح
في السنن ومنها ترددهم وتوقفهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب في كثير من
ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسالة الحاق صوم غير رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة
حتى الصباح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسالة وان كان مذهبهم الترجيح
بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة
القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام
على اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كما ان
المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارة والاخبار والاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد
الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا
معنى لذلك الا العمل على قول الحي تعبدا لا انه مظنون والا فكثيرا ما يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت
الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان
قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحياة في حصول الظن اذ كلاهما انما يستندان على
ادلة مظنة المأخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله تعالى من ان
يكون كما سنحققه ان شاء الله تعالى في العامي ما دام غافلا ليس بمكلف الا بما اذعن به وبعد تفطنه للاشكال
والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسالة لاجل تنبيه العوام
وارشادهم من باب الاستكمال واقامة المعروف فالعلماء مبين مناظرهم في المسالة اما يلاحظون حال
المسالة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شيء هو حتى يرشدوا الجاهل
المتفطن بمتابعته فح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم حينئذ
ان يقولوا انه لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فانها المتيقن والمظنون اعلوا
على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة
حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر
دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة للعامي المتفطن بالنسبة
الى قول الاحياء او الاموات او هما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للعامي الا الظن الحاصل من
تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل فنقول يعلمهم اياه ان الاصل حرمة
العمل بالظن وتنبيههم عليه وانتجرار ان الظاهر من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظن

النفس الامري ان على طريق التعبدي لا بجعلنا بل فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن الفعلي مرجح
خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضي حرمته عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي
تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام اذ لو حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط الاكبر
حينئذ ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد
الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات
عدم العلم فيعني تحريم العمل بغير علم الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون
الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فانّ حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب
افادتها الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهي ايضا من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة
رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا فاذا صار من باب
التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل
للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء
المختلفين مع الميت في القول المتعرفين في الاداء فكيف يقال بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب من
فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى
نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر الا ارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى
الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول
الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام بين المختلفين في المفتي اصح قولهم بتقديم الاعلم والاورع
وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فانّ
مبناه وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك
من المسائل العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاما وشرايع فهو اما بنفسه
صار محصلا له او بتنبيه الاخرين بالمعروف وكيف كان فما يحصل له الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد
امه او الظن باحد الامور التي حكم الله فيها سواء كان غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او تفطنا
وحصل له بحسن ظنه بمرشده احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل و
العقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيد عن حضرة
الشارع ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا حكمهم النفس الامري بالاخذ عن النافرين اما علما او ظنا وكذلك
الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا فيقتضيه
او ظنا اجماليا او بالاخذ من احد من الامور التي توجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون التقليد
مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على الاطلاق مما سيجيء في محله ان ذكرنا

ما بنا فيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول خصمنا في المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد على
الظن لا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كانت الشهرة تدل على احد طرفيها
وخبر الاحاد الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان
الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين
في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر
هو كما ترى مخالف لكلمات الخصم فضلا عن مواضعنا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم
بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن
النفس الامري بالخبر فيكون العمل به حينئذ تعبديا وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر
وسنشير اليه سلمنا لكنا نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمته هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول
والقواعد فنحكم بالتخيير حينئذ وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه
احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموا
من مراعات الترجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار
العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظله ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل كما ذكر في الخاتمة باوضح بيان
بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظن
والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا
من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما
فلو عملنا عليه لما عملنا بالظن النفس الامري في نفس الامر هذا خلف فاذا ورد التعميم والتخصيص في اصل حرمة
العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار ومثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة
الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد ترسنا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل
حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا تدل الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وكذا
ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات
والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب فان كلها تدل على ان
ذلك من باب تحقيق مراتب الظنون وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية
ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فلا خصوصية للاثبات كما في البينة وان له
باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب
الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد
ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحد المعين الثابت بخلاف مثل خبر الواحد

الحق فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يعتبر الشارع اثبات المطالب على
شيء خاص تعبدا كما فصله في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه القبيل
في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منهما كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا
كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت اليقينان فلا مانع من
ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك
ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر فان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا
تعبدا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخرى ليس
من جهة القرب لنفس الامر كافادة ابتداء الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في
تقديم الداخل او كافادة كون التأسيس اولى من التأكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم
الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن لنفس الامر باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد
والعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها
ايضا من العمل بالظن لنفس الامر بالنظر الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة
في المسألة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على
تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين الاثنين وتعارض
البينات وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان
هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين ثم بعد شرعا العدم دلالة الاخبار العلاجية عليه كما سنبين في الخاتمة و
ليس شيء آخر يدل عليه وكذا الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثل ما دل
على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبدا كالعمل بالبينة وهذا ايضا كالحصر والتعبد بدخالبينة قلت لا دلالة
في ذلك على ذلك اذ هو اتمامه لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان
اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما مع ملاحظة ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا
بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلام في بيان عدم الجواز من ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم
الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله الحكيم العليم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمن بن عيسى قال سألت ابا
الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع
بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة منشاء للقياس الاول انهم
عليهم السلام ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجهه الرد انه لم يعرف الفرق بين النار
والطين وبين آدم وبعضهم قاس آدم بالطين ففي رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس
قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس جوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك



اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا في الاخبار مواضع شتى
في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع
مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها
مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم
ويؤدي بخمسة الاف دراهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة مزوجات البراهمة
فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه فظاهر انه لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا
بعد كما لاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد
مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التأمل
وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من
جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بنهيهم
عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام
السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة
فيه من النص بالتصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس
الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا
اذا كان شيء في نفس الامر زنا فحكمه في نفس الامر لزوم الارتكاب لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم
فهؤلاء القايسون اذا رأوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيتحرون في تحصيل العلة الحكمة الباعثة على الحكم
فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان
الشارع حكم في ذلك ايضا كذلك لاجل هذه العلة ولو لم يبلغ له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها
فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع
الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء
لما جاءنا عنكم فنأخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله
فلانا كان يقول قال علي وقلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار
قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص
للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم مؤمن واشعر رسول الله ص
البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا
خيار وكان ص يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني فلان
تجويزهم العمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن ومرادهم مع فقد ترجيحه وفقد الكتاب

ان الحكم الشرعي ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله
وامنائه والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم
بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم به وعلم به وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن به لما تربيانه ثم ان ههنا
ظنونا قام دليل التجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن
بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والعرف
التي تعتبر ومنها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المعتضد به على الاخر والبينة والاقرار واليد
فالترخيص للعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى وفي الفرقة الثانية ترخيص
للعمل بترتب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق
ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في ان انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو
امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل انها
امور اتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمها
او المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد
العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب
ما خوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن ببقاء مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها
الرجوع الى العرف فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه ما الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم واما
وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فحينئذ نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية
فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل
حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع
لراي المجتهد فيجب بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي
دليل دلكم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة
على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل
بالغير انما هو لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل
انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وانه
بعد الظن ايضا جعلا لا من باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن و
الثاني مما يكذب به الوجدان بل العيان والاول لا يصدق على الاخبار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الادلة
والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لمجرد عن مراد الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام لاخبار الطيبة



كشفا واجبا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل
من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت
بتفاوت الاسباب الا اذا كان لسبب محلا لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة
الظن بمذهب الامام عن خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى تقدير
بعد في ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم
اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن
بنفس الامر بل ولو كان بخلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن ولا الظن المجتهد بنفس الامر
ليس الا من الاخبار باخبر يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل و
النجوم وانت خبير بانهما مما لا سبيل لهما الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن بهما فلا حاجة الى الاحتراز
نعم قد يحصل الظن بهما في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها
الساعة والقبلة ولا يمكن منع جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا
العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم
العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين ع وهذا كلام لا ينبغي
عن مثلهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد لا
يفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا بالقوة
الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على
جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تع
فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب افت او عليكم بفلان وفلان او خذوا معالم دينكم عن فلان
والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون
ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفج ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامي على
فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى مما ذكروه وقد تعرض بعض كلماتهم في
مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان لو تشرف من ان يعرف ويذكر
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما
شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض
كلماتهم ودفعها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه
ولي التوفيق والصواب **قانون** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة
وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين و

المذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان
الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهو الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا
واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك
من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك
جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير
حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام
بعد النبي صلى الله عليه وآله ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنص فكذا لا بد من
بوجوب متابعة العالم بعد غيبة الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال تعيين حضور الامام سواء كان في حال
حضوره وظهوره او في حال الغيبة المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل دين مثلا يعلم بالعقل وجوده
من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه
الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل
فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بعد اهتمام
مع الحاضرين في التكليف يجيء الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع
بجميعها داخل فيه وكذا الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق المعتبرة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في
ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على
الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص
ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق المعتبرة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن
الظان ببعضها او كلها من غير حجية الطرق المعتبرة كما لو كان غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد
لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي
او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ درجة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي
العمل بظنه ام لا فنقول التحقيق فيهما انه من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراده مطلقا حتى على الغافل والجاهل
راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان
اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو
خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كما ان غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول
وتفطن للاختلاف ولزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد
في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في

ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اثباته والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه
في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطلع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال
بامامته ولم يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكل من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه
ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر
رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس
الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع
ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع بعد ما ذكرنا لتقصيره فهو معاقب وان طابق عباداته للواقع واما القضاء
ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها فالظاهر ايضا وجوب القضاء
انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه
العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد
ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو
الجاهل المقصر لا الجاهل ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي
الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه
غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سيما لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب
تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام
انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن
ناقلا عن مجتهد ومقلدا له فحينئذ نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك
ان يتعبد به الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد مجتهد لهذا
الفرض قلنا كلامنا في هذا الموضع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان
انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة
الناس مثلا فانه لما راى من هو اعلم من هؤلاء وراى مخالفته من هو افهم من هؤلاء ايام يرتفع ظنه السابق ويميل
الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشرع ليس انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل
عن احتمال ان يكون التكليف من غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه
الذي اطمان به الى ان يصير على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا هاهنا من المجتهد هو مقابل العامي والعالم
لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من
المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم انا نقول ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة
فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرتبة

عرضنا عرضنا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون على وفق قواعد المجتهدين
او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد
جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز
بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها
فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط
من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا
صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في
الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل تجد من نفسك رخصة في
ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن بن الحر العاملي ليس فقيها لانه مقلد ولا يجوز الاستفتاء
منه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري او يقال ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس
اهلا لذلك فظهر ان القدر المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا فتعيينه
ليس الا باجتهادنا وظننا فمن المجمع عليه حتى نتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخباري والمتجزي
كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا التقدير الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد الكل
وهو في غيره متأمل وذلك لا يوجب تعين العمل على الاول وحكمه بحجره غيره والاصل ينفي تعين الوجوب والذي
ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا
مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمل ثم نتنزل هكذا الى ان نصل الى
الطفل في اول البلوغ ومما ذكرنا ظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم
ان مراتب الظنون المذكورة متخالفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسب علما بحيث لا احتمال
الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ونظن انا لا نعلم انا
نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك
المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في كل حكم
هو قول ابيه وامه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع
واسن منه فلا بد ان يكون عالما بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم
وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه مواد كتب الفقه ودليله على الحجية هو كبرى الكلية انه ثابتة
بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق او لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه لا من هذه الجهة
ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط ام لا بد منه بين المجتهد وغيره من المتجزي
فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز

اجتهاده

اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل
على اجتهاده في شخص مسألة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو
موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا نتنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد
من المكلفين اخذ التكليف بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمناط هو العلم
والا فهو الظن وعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه
في كل واحد منها بكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول المجتهد
وعلى حجية قول مجتهده بكبرى الكلية فكذا الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول
ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقد
الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق
للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر او بطلان
تشكيك المشكك فكذا حال الطفل وكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد القادر في
ذلك فكذا الطفل ومن فوقه من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة
الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول يتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا بد ان يبحث كما
ان المجتهد بعدما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا
يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت يتزلزل ولا يجوز له العمل
حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا
ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة
وان وافق الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتأخرين
منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عبادته اذا وافق الواقع حجة المشهور
ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع
والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى
المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم
وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجع معرفته ان ما يفعله ابوه او امه
هو ما لا يحتمل البطلان ولبس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع
الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك نكتفي فيمن بلغ فطنته الى لزوم
الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد فهل ذلك
الا لان تكليفه لا بد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الاجمال فانه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او

ان يكون قاصرا في رتبة الاجتهاد واما الاجل انه اهل بحقيقة الاجتهاد فالفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه
فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين نائبه وانه للرجوع اليه مثل هذا القائل في تعيين مجتهد
واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء ومثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة كانوا يسألونهم عمن ياخذون معالم
دينهم كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن
تقليد العالم التابع لهواه فضلا عن غير العالم وارادوا الرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه
كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين ايضا
الغير المتفطنين لازيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام
واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات او المتفطنون بوجود هذه الخطابات او احتمالها بحيث يحصل
لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم كانوا معاقبين وكان طاعاتهم باطلة
غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته مع الاشكال في معنى
العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا
بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر
والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه
اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا
من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة
لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل الا ان العلم
الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المبهم
ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام
او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجد في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة
منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى
بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يعتذر بعدم العلم بمهيته عن ذلك حين الفعل
اقول لا مناص في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يمكن
قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب
هذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد
الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي
للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في حكم

لكن يظن كما اشرنا سابقا والحاصل انه لا امتثال ولا قصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس
المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل ولا
الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجة فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبر احد
بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات
وغيرهما وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار
الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة من تكليف ما لا يطاق فليس ذلك تكليفا الا تكليفا بطلب
منه مع انه لا معنى يحصل الموافقة لنفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا
الله تعالى او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما التمييز في
حكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال الحكم
بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت
وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم
القضاء على النائم والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا
مرجح ان يكون لخصوصية الجهة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب
من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه مع ان تلك الجهة المخترعة
كما انه لا يجوز استقصائها عما ركبها عليه اطباء الابدان وجب نفع خاصيتها بذلك فكذا لا يجوز خلوها عن قصد التقرب
والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة و
العقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد
في نفس الامر او مختلف يجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان الاول
فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان الثاني فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز
ذلك في المجتهد ولم يجوزه في غيره فما دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا
يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة فلا يكون غير كل
من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهم واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق
للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين
قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب
او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان
بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل
واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء

ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او
الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما ضرب من التعمل والسعي
ويجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق
العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها
بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل
باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها
بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال انا الذي صلى في الوقت ح
معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل هو واجب عليه وحده
واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرائط ويأتي
بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح
او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي صلى في الوقت مستحق للمدح بفعله
في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا امتناع في كون شيء غير مستحق للذم
والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في ما دار الامر
بين الله غاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان
الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر بالتأمل فيما تقدم ان هذا بعينه
الخروج من قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء الا بدون وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان
فعدم العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع
ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من
التروكات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عن الاعلام مثل
قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لا يعلم وقولهم ع وسع عن امتي
تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا او
لم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا او ضيع وسكم لا عبادة فيه واما فيما علم اجمالا
وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر لوجوب الطلب بالنسبة الى بعض الاعلام فلا يصدق مدلولها لحصول العلم
في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة
والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها في معارضها فان انشا
لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول
العلم الاجمالي والتفطن لوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن النفس

النفس

النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة
عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما
معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة
بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة
المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم
يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي
قال سألت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة
فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال
قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في
طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال
اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة
في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاءه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود
فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال ع لا تفعل فقال والله ما هو شيء آتيه برجلي انما هو
سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني
استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما اسوأ حالك لو مت
على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى
غير ذلك من الاخبار ومثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل
ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والتي
منها واحدة والباقي في النار وفيه ان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه
معذب والمراد بالخبر الاخير الدلالة الى العمل على حسب فهم المكلف وكذا اصابة السنة ولا يلزم تكليف ما
لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان
يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لان الظني لا يعارض القطعي واحتجوا ايضا
مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا
فضرب الشيخ ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع انه لم يأخذه من
الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا يقين تأويلها لمخالفتها للدليل القطعي
فيمن يمكن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره

في عدم السؤال حتى يفعل صحيحاً او ان فرض ان عماراً كان جاهلاً بلزوم السؤال وغافلاً عن حقيقة الحال وعارياً
عن العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز عمل غير المجتهد ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ
وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل
الغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها مما حققنا ذلك فان اتفاق مطابقة وورود الشرع على مقتضى
فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التطبيق لا التطهير
الشرعي او ان تخيلهم ادّاهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فرضاً ودوامهم على
هذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب ايضاً لو استدل بما رواه الكليني في الكافي عن
عبد الله بن عطاء قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اُخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين فبرأ احدهما
وابى الآخر فخلّي سبيل الذي برأ وقتل الآخر فقال اما الذي برأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرأ
فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يبرأ كان جاهلاً بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر
في ذلك لعدم تفطنه وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير
فدعوى كون من قلد غير من هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقباً مأثوماً شطط من الكلام ومع
ذلك انه لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في
قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو راجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على
ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى شبيه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في
المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم ومعرفته في الفروع والاصول فضلاً عن الاطفال والنسوان وضعفاء
العقول وكثيراً ما رأينا الصلحاء الذين ليس همتهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة
العلماء والتردد في ابواب الفقهاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا
عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من
دون اخذ من العالم الاجل علمهم لغفلتهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان يخالف الراي مجتهده ايضاً
فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروري ثبات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا
جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة
البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا انبّه عليه مضافاً الى عموم البلوى فتنبيه احوط السبيل
في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق
بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج آخر فكيف يجوز لها التزوج باعتقادها اني لم اعرف مقدار الزمان بل
يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا
ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثيراً من

النسوان

النسوان والعوام في غالب احكامهم ملحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة
العقل بل قد عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضاً فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي
وموافقيه رحمهم الله تعالى لا بد ان يكون فيمن تحصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله
وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلاً للفتوى وحينئذ اما بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع
قد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم با
العبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة يرد على الله في ارسال بعث
الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلّها ان هذه الاحكام والآداب والاعمال لها آثار وثمرات وخواص
بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسببها القرب بخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك الى جميع
وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع
اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرجاً
ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له المحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من الدين
فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك لو فرض
اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به الحق للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيهه
وارشاده فكل الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريق الحق الا انه هو
مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية
حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر بذاته
لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي
يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضاً لئلا يلزم الحيف والجور و
الفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا
يوجب الظلم والحيف انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راساً ونحن لا نقول به ويشهد للكلام
في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك
لا يوجب ظلماً والا فلا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم من حال مؤمن لم يقصر في تحصيل وابتلائه بحسب طاقته وهو
كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه ومما
يتعلق من المسألة بما نحن فيه فالمقصود منه واختم هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة
والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيّنا
في مسألة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسألة ان القضاء ليس تابعاً للاداء وقد عرفت تحقيق ان القضاء انما يثبت

بدليل جديد فكما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذى يمكن ان يصير قاعدة فى المقام
مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد فى جملة زرارة عن الباقر ع ومتى ذكرت
صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال فى فهم معنى الفوات وفى التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهور والنائم
والناسى والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم
الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شئ حتى يصدق الفوت وكذا فاقد الطهور على القول به بخلاف
النائم والناسى فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف فهو مكلف واضح اذ ليس كون
النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقد الشرط باولى من انتسابه
الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفى وان اطلاق الفوات فى العرف يتنزل على اى شئ فما ثبت فيه الاطلاق
يحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام
الشرعية فان المدار فى الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر
السفر مثلا فى العدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك يحسن السالم العاقل
المتهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان فى نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق
الفوت عليه كالنائم والناسى فى الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال فى العرف للتاجر المتكسب
الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذى لا شئ له فترجع الى ما نحن فيه
ونقول ان المكلف الذى استقر رأيه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظن كذلك بحيث اطمأن به من دون
تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا
فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه فى
الوقت بحسب ظنهما وكان عدم مطابقته للواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا ولعل الاعادة فى الوقت ايضا
العدم لان الامر يقتضى الاجزاء وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا
بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما
ذكرنا انما هو فى الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها واما الحكم والصفة
المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول بترتب الاثار عليها
وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات
والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر فى ترتب الاثار عليها جهل التاركين لها
عن الشارع فعليك بالتأمل فى مواضع المسئلة والتمييز والله الموفق واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة بالنظر
الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته فى وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة

الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم فى التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل
الكلام فى المقام الثانى فهو ان المشهور جواز التجزى فى الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزى عالم حصل
له ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك فى نفس الامر بان يكون
قادرا على استخراج برهة من الاحكام من المأخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام
الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هى التى عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها فى الاخبار الدالة على
احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام فى هذه المسئلة انما هى التى
علمها ولا معارض لها وكذا علم مواقع الخلاف والوفاق فى المسئلة بالتتبع فى كتب القوم فى مظان هذه المسائل
وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فمرجع ذلك الى تجزى الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلة
للزيادة والنقصان بحسب الافراد والاشكال والى تجزى المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته
وطبيعته ملائمة لبرهة من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون
له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع فى الفقه هو
المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا فى اوائل بلوغ
مرتبة الاجتهاد واما تجزى الاجتهاد بمعنى ان يكون اجتهد فى بعض المسائل بالفعل دون الباقى فهو
ليس بمعنى التجزى فى شئ اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد فى جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل
الفقهية غير متناهية وهى تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع فى امكان التجزى وتحققه بالمعنى الذى ذكرنا
ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت فى المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع شبيه
المكابرة فينحصر فى المقام على الكلام فى النزاع الواقع فى جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز
بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها فكما جاز ذلك للاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم
المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل
فى تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة
والقطع بان العلة هى القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هى القدرة الكاملة بل هو اقرب الى
الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هى الضرورة والاحتياج لانسداد باب العلم واجيب بانه لا ضرورة
مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقى الباقى اقول
تحرير الاستدلال يظهر بعد التأمل فيما بيناه فى اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد
باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الملتمس لادراك الاحكام لا مناص له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق
يعمل بظنه لذلك فكذا هذا واما الاستدلال بان الدليل العقلى القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه

عن العمل بالظن الحاصل له

وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة الحرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم
لا مع انسداده قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح
قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي فرد وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد
في الكل لم نعرض عرضه بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا
على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل
من ارباب هذه الطرائق يخطّئ الاخر واختيار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه فالظن
المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبعض افراد المجتهد
المطلق ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نسلم وجوب متابعة الاقوى والا فلزم
رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى
من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق وفيما نحن فيه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي هو ان يعرف
تكليفه فاعتبار الظن لا بد لحظه الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كلف في الواقع فهو لا يحتاج
حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما
فهمه يعتبر ظن المجتهد في الكل المخالف له وما عنده احتمال الا ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم
المسئلة التي هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد
في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد به بالنسبة الى جميع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا
فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل
في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي
فهو كلام اخر لا تمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا
نقول كما ان العمل بالظن حرام كذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع
ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه
فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع
على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن لا اجماع على وجوب
تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا
مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت
الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين فيمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه يترك التقليد
اذا تمكن من المدارك بنفسها مهما امكن وموافقته لعمومات وجوب العمل بالآيات والاخبار وغير ذلك ويدل على
جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه

بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به
ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من
القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول
ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضي الله عنهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه و
التحاكم اليه حيث قال ع فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا
فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي
وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى
العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي يكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع
الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور كما في رواية ابي
خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال

بالرواية ورجوع الى ما ثبت من العمل بالظن وقد تم الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا
نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التأمل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم رجوع الناس
الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واخراجهم
الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم
الحاصلة من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخلاف
مجازفة من القول فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة
على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة
اعتساف بيّن والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجوه
الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده
في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه
ايضا من المسائل المجتهد فيها ومرجعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ
المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاقه بالمقلد بالذات وان كان الحاقه بالمجتهد بالعرض وفيه ان تحقق
جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول لجواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة
اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في
المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده
الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف
في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي ره وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل

فى ادراك كل مسألة بدون ملاحظة مسألة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض بما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد
فى المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزى متجزيا فى الاصول وانما يلزم ذلك اطلاق المتجزى اذا لاحظنا جميع
مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد فى التجزى جزءا من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة
بين التجزى فى الفروع والتجزى فى الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول فنفرض ان علم
الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق فى هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء
اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد فى جميع مسائلها مع كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول
وحاصل الكلام ان جواز التجزى فى الفروع موقوف على صحة الاجتهاد فى مسألة جواز التجزى فى الفروع وصحة
اجتهاده فى هذه المسألة موقوفة على صحة اجتهاده فى هذه المسألة الاصولية سواء كان متجزيا فى المسائل
الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجرى فى المجتهد المطلق ايضا فانا
نقول جواز اجتهاده فى المسائل موقوف على جواز اجتهاده فى مسألة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده فى
هذه المسألة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده فى المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد فى جواز الاجتهاد فى
المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز اجتهاده فى الفروع على جواز اجتهاده فى مسألة الاصول [illegible]
فى جواز الاجتهاد فلا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك يثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بيناه من كون دليله
ايضا ظنيا فى اكثر افراده نعم يمكن ذلك فى اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما يثبت بحكم العقل و
يجب بحكم العقل يثبت بالضرورة فتامل ومنها ان اعتماد المتجزى على ظنه بدليله الظنى تعلق بالظن فى العمل بالظن
بان نقول اعتماد المتجزى بظنه الحاصل من اجتهاده فى المسائل يتوقف علمه على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده
فى مسألة جواز التجزى ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد فى مسألة جواز التجزى من المسائل الاصولية الثابتة
حقيتها بدليل وتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وغاية ذلك هذا الاسناد لا الى حد يوجب لزوم التسلسل
وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل فى المسألة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل
اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزى بحجية ظنه على
ما الدليل الظنى الدال على تساوى المتجزى للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه
بحجية علمه على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظنى فى المقدمة الاولى ان كان عطفا [illegible]
لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده فى جواز التجزى موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزية بمعنى جواز
التجزى فى الاجتهاد فان اراد من جواز التجزى فى الموقوف عليه التجزى فى المسألة الاصولية فلا مغايرة بين
الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للتعدد وان اراد جواز التجزى فى الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح
كما دار التجزى فى كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن فى الفروع ومن الدليل
الظنى الدليل على جواز التجزى الذى هو مسألة اصولية فنادفعه من قول التجزى فى الموقوف عليه التجزى فى

الفروع

الفروع فلا نسلم التوقف فى المعطوف وينتفى المغايرة فى المعطوف عليه وان اريد التجزى فى الاصول [illegible]
ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد بكليهما ايضا لانتفاء المغايرة ومنها ايضا ان حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق بالاجماع والضرورة وبقى ظن المتجزى تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن
فيه [illegible] لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق
حتى يقال غاية الامر اتحاد الامر فى الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل فى دعوى الاجماع
والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى
يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقة رايهم كما هو المناط فى الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل
بالظن ليس من الضروريات الضرورية التى لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان ادعينا انه بعد انسداد باب العلم فالعمل
بالظن الناشى من الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضرورى فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد
المطلق بل المتجزى ايضا ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان يراد من دعوى الاجماع
تلك اجماع العقلاء او اهل العدل من جهة افهامهم الثابتة عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة مع
بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعى من
حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا فى هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك
بنفسه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان لا يجب تركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايضا
اجماعى العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الا ان الثانى ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا
مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين فى رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم
ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم فى فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع
بالقواعد الملقاة اليهم التى لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم فى فهم موافقة الكتاب ومخالفته
وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعدل والافقه الذى لا ينفك غالبا عن لزوم معرفة العام عن الخاص
وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهى والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك
من المباحث المحتاج اليها فيمكنه ملاحظة ذلك ان يحصل له القطع برضاء ائمتهم بما يتداولونه بينهم من الطريقة بل هذه
الطريقة تثبت حجية ظن المتجزى ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثانى ان الكلام هنا فى مقام تجزى الاجتهاد
واطلاقه لا فى طريقة الاصولى والاخبارى وغيرهما ونحن نقول اتفاق العلماء فى كل عصر ومصر من زماننا
مترقيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام
بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلديه لم يزل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من حجيته ورخصته من جانب
ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه فى بحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسألة مما
يتداوله اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم واما الجواب عن الثانى اما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بل [illegible]

ماذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا
فبامكان ارادة بديهة العقل بعد الاخطار او سابقا اعنى بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق
ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كما سبق في المقام وما ذكر في الاعتراض من
من تسليم ذلك حجيته لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ح ليس بضروري ولا يحتاج ابطال التقليد الى
الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد المجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما
ذكره كون جواز التجزي ايضا بديهيا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليد المجتهد ان سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليده المجتهد
المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة
ووجهه يعلم مما سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي تعلق في العنق و



قلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره
هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول
تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام
الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك
تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في
الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه
دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن
التقييد بن فما له الى ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم
جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا
باصطلاح جديد بل هو الاخذ بمن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان يجوز التقليد
في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من
الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو
عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وعند المنكر عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من
عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل تقليده المجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا
عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم
معرفتهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجاء بالغيب و
بمظنة اخذا ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر
كليهما في جواز التقليد ايضا بما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في
الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك في الحجية وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه

لكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يقال اعتمدوا في التقييد على اصولهم المقررة في
الظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الا
جتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في
الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال
واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض
البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق
الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء و
الاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى ره وغيره من علماء
الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من
غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا
العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج
الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استدل
به من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز
التقليد البحت في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم
التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر
شبهة منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد نفسه ايضا
وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها
مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا للكل من النفث اليها ولسر
المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما سنشير اليه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع فان ادلة الفروع
جزئيات متفرقة متشتتة واكثرها مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات لا
يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارة السابقة وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند
التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان البحث عنه عريض عريض اقول والظاهر ان مراده ان
الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرها كما ذكروه مبني على حصر الاستدلال بالاجماع والنصوص و
هو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد
على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد

وان كان مجتهدا في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد المطلق مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال
واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم
فيها كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية
التي لا بد ان يجتهد فيها او اجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد
ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه فهو دور ظاهر او ورد على التجري واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض
ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها
الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات وبجواز تقليده في
عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل فيما ابعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد
لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا
اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له
من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تفصيل تمام المقام عند بيان لزوم النظر في
اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ح ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية
الكلامية وما ذكرنا في القانون السابق وما ذكرنا هنا يعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الكاملة
في المراتب الاولى من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له
التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد
مجالسة العلماء والاستماع منهم نقل القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد
التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا
اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتجويزه في
وعدمه والتفصيل بما يخصه وبما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد
الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في عنوان
التفتيش ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب
العمل بظنه اذا كان له طريق اليه لقبح عدول العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن
من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضيق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى
من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء
في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه جزما بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه ومآل هذا
الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد احدهما اقوى من الاخر وما فرع من
فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى لولا

ويشبه

ويشبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم احتمال الخطاء في
اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل
ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يمعن النظر فيها ولكن حصل
في نظره الظن في احد طرفي المسئلة فح اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فيحصل له الظن بحيث
بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة
للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي فانه تتفاوت المسائل في هذا المعنى بحسب المآخذ وباعتبار
عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل
التردد الحاصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقة راي المجتهد الاعلم يصير معينا
لاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين
هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر
بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره ويجتهد بطاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد



قانون المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات
فلنقدم ما عندنا من تحقيق المسئلة وبلغته مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم فيظهر
به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول
ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن
اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذ حصول
الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في
الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يكون هنا يراد بالاخذ بقول
الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شريعته
ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن بالحقية
الذي يتبعه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المذكورتين هنا احدهما
جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن
فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال
فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد
مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو
مصطلح ارباب المعقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا او
على هذا فقول المحقق البهائي ومن تبعه الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع

في اشتراط القطع بمعنى ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز ولا
يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد
يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن
يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في بعضها
ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما
كالمسائل المترددة فيها المتوقفة عنها فمرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع
يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن لانه اذ قد
لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة
النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف حتى من لم يحصل له
الظن في الفروع بقرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول و
وجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في دلائلها الى العلم
النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل الخلافية
في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال
واما مجرد المواصلة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المتقابلين المخالفين
لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر
المخالفان في الاصول والقول بان المتفكر اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله تعالى نصب العلم عليه والا لزم
الظلم واللغو والعبث فمن لم ينصب له فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم
انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات
واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين المتفهمين للادلة لا مطلقا
كما سنبينه ان شاء الله تعالى نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته
او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى
لزوم اصابة الحق لنفس الامر واما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات
المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي
ثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكلام في مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين
النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما
لانهما يبلغان عن الله تعالى فما بعثهما حقيقة مما بعثه امر الله فاذا جاز ان يكتفي فيما بلغاه بالظن لما حصله
من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا

حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا اليقين لنا او
كذا ادلة امامة الائمة والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان لا انه يمتنع كما لا يجب
افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض المواد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين
خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بينا في اوايل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك
الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت
سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل اختلاف حال
النبي او الامام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر
ومقصوده تعالى ان يعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم
في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ اثم
لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر ولكن بعد ذلك اذا كان غفلة المخاطب
اشتباهه في فهم ما شافهه النبي بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون زلته في فهم ادلة الامامة او
النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة [illegible]
افهام المخاطبين فيه دليل على رضاه تعالى بما يفهمه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق بعينه
بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل [illegible] من القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوت
في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو يكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل
والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان
المختلفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك
التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
النفوس والدواعي الجالبة لاختيار الطرائق قد يخفى على النفوس الكاملة الواصلة الى اعلى الدرجات ما لم
يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوان
البلوغ فان فهمهم انحصر في مواصلة الاباء والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم
بل يصعب غالبا اثره على العلماء والمرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم فضلا
عمن دونهم وكذا الكلام في ساير معايب النفس من حب افكاره الدقيقة التي استغرقها وعدم تقاعده عن مكالمة
الخصوم ونفيه بخوف التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه المعايب درجات تخفى وكادت لا يندرج منها
كل احد الى درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء ومن
الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لاحد بل لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لاحد
من الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف [illegible]

كافة الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله ورافته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب
مختلفة وكل ميسر لما خلق له قال الشهيد في القواعد ان الرياء فيه ان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع
عليه اولوا المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها
فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل
يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان
يقال مات فلان شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف بما يستتبعها
عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اوائل التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل
الناس من ذلك جماعة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الردية بل الافعال
الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم عن اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية لتسويلها الى اكتساب
وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع ومذموم ومبادرة الى التهلكة برجاء النجاة وهو مذموم باطل
والشرع فمن حبس الشارع لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقويته تلك العروق
ومعالجاته التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة
ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجلية فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة
التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل
وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان
الشرع مع ان عدم وجدان القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما
يظهر من الشارح الجواد وغيره نعم ربما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير
اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكن تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين
في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع ويترتب احكام
الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله ثم ان تحصيل
العقائد الاصولية يتصور على صور ثلث الاول ما يحصل بالنظر في الدليل والثاني ما يحصل في الفروع وهو
ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالث ما يحصل بالتقليد مع حصول
الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل
التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا محض الذي
زال غفلتهم وحصل لهم العلم انما الاذم على المكلفين اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله
والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي
يفيد الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين

زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو ايضا يرجع الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر و
فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم
الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشيين
عن الاعتقاد بقول اباءهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علماءهم المجتهدين ايضا
مع عدم معرفتهم ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غيرهم فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا
المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسألة واحد الا ان يقال
لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من التقليد في مسألة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل
التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث صورتين احديهما حصول
الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثاني حصول الجزم والا
طمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال خطأ
الاخذ ممن اخذوه والفرق بين اباءهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا
انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد اباءهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون
السابق فحينئذ نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد لهم حالة
الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذ خلت نفوسهم عن الشوائب وغفلت عن الشكوك والشبهات
لعدم عروض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه
هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان انا في وجوب النظر مستظهر لان المكلف ح غافل
عن الوجوب بالفرض ويجب اعتقاده على مثل ذلك الشاوح معرفته كما له وانا من فرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا
وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي يعني الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك
اكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان
ذلك مقصر اثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا قعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس
من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل
هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله ويقطع بان الامر بالنظر امر تعبدي و
واجب لغيره ولا يخدش في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد
واجب على حده بل قد يتزايد بهذا الفحص في اذعانه بما فرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا
نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية
يدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب
مع معرفته بوجوب النظر ويتامل فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا مكلف

والا جتهاد فهذا الذي هو الا ايضا باطل لا يرا فيقتصر في النظر ع

الا في ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين
الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين
والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم
وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم
بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل التميز فهذا الحكم وضعي تعبدي لا يوجب ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان
كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتقدون
بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب بنجاسة دمائنا واعراضنا بوجب الظلم من اهله واما كون حامل
هذه العقيدة مهانا عند الله فهو من توابع الاستعدادات كنجاسة الكلب وهو راجع الى اسرار القدر المنهي
عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين
على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل
له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين و
لم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شأنا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن
بيضة الاسلام الا بقتلهم فحينئذ فالفرق بين مقتولي المسلمين ومقتولي الكفار انما هو في عدم الاثم والعقاب
وبالجملة قاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام في الفرق بينهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على
خلود الكفار في النار فلا يبعد ان يكون المراد منها امثال هؤلاء بل الظاهر ان الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا
امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن شانه الايمان
هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب ويحمل تعريفا للكافر الذي
يجري عليه احكام الفقهية لا التعذيب والخلود في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغايته
انهم ممن لم يبتلوا او لم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه عن الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا
المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني ملحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف
واما الاول فهو اما في حال الخلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد خالية عن مسلم او
غيره او بعد الخلط والاختلاط بالغير والتدين بدين ومذهب مثل ابيه او امه او استاده او على اي التقدير فاما
يأخذ طريقة بميمونة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او يبقى مترددا ومتحيرا او على الاول فيسقط عنه
التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق
في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب
الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الحاصلة
حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كان ضالا

انه يجب عليه الملكلف بتحقيق المعرفة الاصلية كلها فهو ادعى من شانه الايمان

عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطوائفه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه
وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره
تنبيها على خلافه حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن
اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فحينئذ يجب عليه الفحص والنظر والمقصر في ذلك اثم ولا فرق في ذلك ايضا
بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقيني له في نفس الامر يعني عدم قبول التشكيك او صار
مشككا ولم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صار فيه التشكيك انما الكلام فيما بعد
زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك فمع معرفة انه ظن او شك
اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لو يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد
على شخص اخر افضل من الاول كالاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل
به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى
الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر
الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فحينئذ ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ
النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او
مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا وجزما وان
امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي نظر فيها وقد يحصل له ظن بحقية الاسلام
او التشيع ولا يحصل له القطع فحينئذ يجب عليه تجديد النظر وتكريره فيحصل له القطع والاطمينان او التفحص
عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز له الاكتفاء فيه بالظن
مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية
اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسألة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسألة ولا نعمل به لعدم
حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع ولحسنا العجز عن الزائد
عليه فيكتفي حينئذ فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمل ولحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم
فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا انقص الناظر في مسألة النبوة او الامامة بعد الفحص و
بذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكتفي مع الظن ولا يجب تحصيل اليقين
والذي يقتضيه الانصاف وترك العصبية الاباء عن هذا الكلام وقد يكون تحقق هذه الصورة وان تحيرنا فيها
غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة وسمع
الاحاديث الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمع تأويلها المطابق لهم
وراى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يغوون على الاتباع والاذناب بمن

شبهة منكسرة الرأس واليد مقطوعة الاطراف متروكة في مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن
باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب احتمال النفس لا يرى
بتوضيح عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من حصل له الظن بحقيقته وقد عرفت
وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم
الاصابة كاشف عن التقصير غير تمام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض
ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع في هذه الصورة
وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وان لا يفرق
بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فانا لمحمن لا يذهب علينا ان
اطلاق التفصيلي المقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي ينافي من عدم اشتراطه ملاحظة
ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل
النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق كان لتشهد
وجوبه المخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني تماما وفي التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك



فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما
مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل
القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على
تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال اولا وسيجيء بيان ان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين
بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر بزوال بتشكيك
المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا جازمين فاجاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق
ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو من اشكال
بل لا بد من التفصيل فانا اذا ادرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي ص وحقيته المعاد وعدم
المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لانه لا يتصور فيه الخوف لكن انكار المذكورات لا الاقرار
بخلاف دوران الامر بين التعيين والوصيين مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقادات يقينية مطلوب للقائل
وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين
بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبهة اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة و
قد يزول حكمه بسبب انكار وعناد هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا
فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل
الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن فالمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا

فنقول

فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا
واكثر اهل هذا العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر
واعلم ان هيهنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا الثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي
والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكتفي فيها بمعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكتفي بالظن
بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكتفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق
للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع اولا وقد تر الكلام في كثير من هذه الاقسام
والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة
وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام
الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة
والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشيء يقبح عقلا
بينهم في كونه شرعيا ام لا فيحصر طريقهم اثباته في العقل وطريقه انه كل عاقل يلاحظ نفسه يرى ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يثبت ولا ريب انها من غيره فهذا العاقل ان لم
يلتفت الى منعمه ولم يعرف له باحسان ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويجوزون
سلب تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقا بالنعم العظام يجوز ان
المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك
النعم ودفع الخوف عن النفس واجب عند العقلاء وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب
شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف معرفة مرتبته ليشكره على ما
يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل
المعرفة وهل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله ام يجب
النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فلعل من يقول بالتقليد انما يلاحظ النظر لان التقليد لا يفيد
الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل انما على
تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب
عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك
ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق لكن قلده محققا وجزم به واطمئن نفسه وان فرض حصول
النظر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن به اذا شكره على حسب ما ظن
وكذلك من قلده مبطلا واطمان به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بما ذكر والجواب عن جميع ذلك يظهر مما
فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا نبالي بترك اطلاق كلام العلماء ومثل العلامة في
الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف

ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع
تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب
النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة
الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل
اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحققناه مستقصى في محله وثانيا ان العقل
والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة
العقلية واما العقل فلانه لو كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما ان يعود الى المشكور
فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال
للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وجوابه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو
محض حصول التقرب وهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الآجلة
محض الدعوى وقد اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا
مقام لبسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة
السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم
كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية والجواب ان
المذكورات يحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقدور ونعني لا مقدور لنا من طرق
المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم
غير المقدور ولاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج ورابعا بمنع ان ما يتوقف
عليه الواجب واجب وقد ظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا
ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم بوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه
لو فرضنا يكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف
على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور
مستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل انما
لا يتم بهذا ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على
انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فمن جعلهما دليلين
لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل
هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة
على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الآيات والاخبار وجوابه انه مستلزم للدور وافحام الانبياء واحتج

الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع
عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وانما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه
الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما
لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل
في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي
بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير
ذلك فهذه الآيات تدل على حرمة العمل بالظن تخرج الفروع بالدليل ويبقى الباقي والثاني الآيات الدالة عليه
خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم
لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء
الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل
قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا
قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه
آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققت المقال في صدد الجواب عن
العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وانهم
عليهم الحجة من الهداية والارشاد وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل
له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد
منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الآيات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح
ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فكانهم
نزلهم جنس من اليقين وكتب اللغة العلم بزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى
اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك و
الاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور
والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق
الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات
واعتقادا في بعض اخر وقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور
واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح
ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم

المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيجب سما اليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا
فنقول اولا ان هذه الآيات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما تفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من
المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هنا الاصل حقيقة من جهة الاطلاق
والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فينزل الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل
من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه
الآيات وهو مناقض لطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول
بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع
بل هو اساس الفروع والاصول الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض تحقق
التكليف بما لا يطاق وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله
في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن
ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة
الدليل على ما اذعنا به من العقائد ولكن هذا انما يتم لو ثبت وجوبه بوجوب علحدة لا لانه شرط تحقق الايمان بالمعنى
المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في
الايمان بمعنى الاسلام المترتب عليه آثار التدين على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة و
البرائة اليقينية لا تحصل الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان
القدر المسلم هو ما نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين من العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي
لا يحصل البرائة عنه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل برائة الذمة ولا دليل على وجوب
تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول
وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارشاد طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة
قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى
مع معارضته بالادلة القاطعة به الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة
فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى
في سورة يوسف حكاية عن يوسف ولخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا
بما علمنا فتامل فيه ويبعد حتى يظهر لك حقيقة الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك
فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي يطابق
نفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكنهم تحصيله فالذي يعمل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع عامل
بالعلم على زعمه وليس تكليفه ما زيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بقدر الامكان ضدا لا

يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المتصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم
وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان
لم يبق معه الظن في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا لآبائهم يفيد
اذعان البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه
حيث قال بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد
ذلك حرقوه وانصروا آلهتكم نعم بعض الآيات المطلقة تدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث المذكورة
وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا
فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر ولبس عليه ما شيء ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب
الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله لا
يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى يستلزم الدور ودفع المناص عن ذلك اما بجعل ذلك من باب التمشي على طريقة الخصم
فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق
اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل
اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلام الله تعالى وكلام امنائه ويجري ذلك في تعليم انفسهم وفي العمل للتبليغ
والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لم
يعاقب على ما تبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يجهله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء
وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي مامورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي
ولا يجب عليه بمنع الاولوية لجودة قريحته وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كلما يجب عليه وفيه ان المنع انما
يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه من افعاله فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما اتى به
ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله ولعل الكون من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج الى الدليل مرجوحا
قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظاهر الآية وملاحظة شانه ووقت
نزول الآية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها شاهدة على ان المراد به الثبات اذا عرفت حال المؤمنين وحال
غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان
الامر بالعلم ليس معناه تحصيل العلم حتى يقال انه امر نفسي لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم و
ايجاد له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فمحض هذا القول يفيد
العلم للطفل فكذلك قوله تعالى تنبيه واعلام يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي
يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه ما تقدم مما اخرج اللفظ عن حقيقته وهو

ارادة المخاطب لا ارادة غير المخاطب فلا يبعد على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الحيثية عن
الحقيقة لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مرّ من الابحاث المتعلقة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا
فتذكر الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب
المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل
الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه
صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه
والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا
يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء
كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد
بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين
واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة
اصول الدين الى احدهما وحجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ
الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد والاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم اصول الشارع وبان ذلك
من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم وتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك الى
المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى
الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولو على كافة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان من المشاهد المعاين انه لا
يمكن تحصيل العلم في كثير منها لكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص به او ماوّله بالجزم او القدر المشترك
بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما كافة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من
المسائل وحلّ نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما
قد يستدل به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة فالحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي
جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا
انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان
اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البرائة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه
الموارد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي
في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن صنوه ايضا وكلام المولى الورع المقدس الاردبيلي ره وهو الظاهر
من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن

العلامة

العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول
الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلناه عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن
فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال المراد من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم
عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن
العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه
وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر
لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الا
طمينان بالعلم على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا يخطر ببال مقتضى ذلك
الطرف وكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يختص بغير الغافل المطمئن على مقتضى الحدس
وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ وسعه
فما يوهم كلام العلامة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين و
ثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو
ذلك وغاية الامر الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا
ريب انه لا يخرج من المسلمين بل للسان اذا ادان معرفتها بدون الاستدلال يوجب خللا بل يعامل معهم معاملة
المسلمين وان لم يدعوا ايمانا في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من
لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب
تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا ولكنه يكفي الجزم ثم ان اراد منع
حصوله من التقليد المصطلح منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان
اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع
النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضر
الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد
المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم
حيث سئله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في حصول
الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل من يقول باللسان ولا يعتقده وهو واضح الخامس ما
رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول
الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت بذلك فيقول امر

هداني الله له وتبشى الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل
اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول
الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب
كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمومن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى بتعيينه
وجعله وسيلة الى ربه وجذب الى نفسه مودة خالقه والاطاعة له وسكن الى عقائده واطمأن بها و
بالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر
من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونها ناشئا عن دليل تفصيلي وبرهان
مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتنى مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا
الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقية وتطبيقه على الاخذ بالتقليد بسند لا يثبت به فان التثبيت لا
يمكن الا في المتزلزل (المقلد) وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجب خلاص الاول ان دعاه اسلامه على حمد
الله تعالى والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو يصلح حجة للنافين لوجوب النظر وهم بين قائل
بجوازه وقائل بحرمته بوجوه الاول لزم الدور وان وجب ذكر في تقريبه وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم
العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله
الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانه لا ياخذ واجبه في مطلقه و
اما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور واقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف
على وجوب النظر في معرفة الله تعالى بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فحصل
الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على نفسه هذا هو الدور والذي هو يصدق
بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي
ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاؤه فهو
محال وهذا التقريب يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول والعلم بصدقه (الرسول) يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تصديقا له ووجوب
النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه
مرسل للرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب
النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان
كان لكان فاسدا ومحالا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر

وانه
هل يجب النظر
ام لا و معرفته كذلك
موقوفة على وجوب النظر
في معرفة الله المفروضة وجوابه
ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشتهر
وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في
بيانه ان النظر لو وجب لتوقف
على العلم بصدق
الرسول اذ
بح

اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب
النظر الى النظر في دليله وهذا التقرير غير مبني على نفي حكم العقل واما اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في
معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال
في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال
بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة
في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الراى على
وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم
كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه سبحانه يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم
ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة اقول
والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في
حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة
الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث الاخير اذ
الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه فيما بعد واما الاول فحكي
قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض كتبه
وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه و
جعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والا
ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنته انفسهم كما نطقت به
الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع
الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى امر اخر واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة
انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى
انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الاخبار المتواترة والاخبار بمقتضى اكثر هذه
الاقوال فاعلم ان مقتضى اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات
والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا
هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن
في القلب معتقدا بها ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان امر مشترك بين هذه المعاني او حقيقة
في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منهما ثمرة مثل ان ثمرة الاول حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول
درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو

حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والشهادة وامثال ذلك ولكن لاحظ لهم في الاخرة والحق الاوساط
بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب
الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيامة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب
في البرزخ فقط فلا يدخل في نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقايد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكباير و[illegible]
التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان فيجيء
مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان نفعته النجاة هو
نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم
انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان
ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله
انه صلعم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه
الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب
الاطمينان كما نستشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم
بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان بها فلا نسلم انه
كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك لنحمل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام
الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من البيان المغني عن البيان ان النبي صلعم كان طريقته في بدو الاسلام المجاملة
والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء ولا سيما انهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة
ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويوادهم ويبايعهم
مع الطوية الى غير ذلك فهو صلعم كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول
شوكة الاسلام ثم يكمل بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا
المعنى بل ظهوره او شايبه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله صلعم عليكم بدين العجايز
ولا ريب انه يدل بظاهره على التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولعله على نفي الوجوب فيجري النظر وفيه
منع صحة الرواية بعينه بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي
في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفها عن تحريكه لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك
للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح التجريد وبعض الفاضل الجواد ره هو ما روي ان عمرو بن
عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن

فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية
الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع دلالة
قدوة العجايز على الاستدلال استبعادا مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة
اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا جنس الجميع العموم
نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال
لا ينافي اقتدار بعضهن بعين الكلام في معنى كلمة عليكم حينئذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب
الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فلنا على المستدل به
الذي يحقق في وجهه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوزة فانها جعلت وجود الصانع
وكونه مدبرا للافلاك ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاولى
ولا ريب في الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان والاستدلال بالاثار على
المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور او التسلسل
لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك ببطلان الدور او التسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك
بملاحظة نفس الوجود وادعاء ما سلكه على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصوفون ولما استدلالا
من الحق الى الحق لان محققي المتصوفين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة
والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفون لا يتمونه بالاستدلال كما صدر من بعض متاخريهم
لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه يد اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة
للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله صلعم عليكم بدين العجايز
والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يقال ان قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى
الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود واخرها يعني قوله
او لم يكف بربك اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها [illegible]
ما فهموه بافهامهم في خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كما يتادى بها استفهام عدم الكفاية فتدبر
متعارف في تاكيد الكلام السابق وتتميمه لانه مباين للاول وحمل معنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة
الاخيرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما
فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا للتوجه الى تحصيل
معرفتك الى ان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي تحصل
منها العبرة وتجرنا الى وادي الفكر صارت سببا لمعرفتنا اياك بخبيئك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا

بالفطرة كما هو الظاهر ويشير اليه ما في الجملة والا فالمتعين هو الثالث ويرجع ما اكد الى الاستدلال بالمعجزة ثم
انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روى انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت
وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر
فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل مراءً حراما وقد يكون فيما
لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو
الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يجيئهم مظنة ان يقال ان هؤلاء بعد
لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم
النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما
يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله بصفاته الذاتية
او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب للتمييز بين
الحق والباطل واختيار النفي او الاثبات انما يحصل اذا قام البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر وابطال
دليل الطرف الاخر واما اذا قام البرهان على حقية احد الطرفين فينبغي تقبيحه لامتناع اجتماع النقيضين او
الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المعايب لدقة في
مادة بعانها او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا
اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا فقام البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية
ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح العلماء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب
والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها التي
في مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى
وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه
الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى قال الهي
ارني عدلك فامر ان يختفي في جنب عين على طريق فمضى فجاء فارس فنزل ساعة ورحل ونسي هميانا فيه
الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فجاء ذلك الفارس فقعد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز
رأسه فقال موسى يا الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان هذا الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي
الصبي الف دينار عند الفارس من اجرته اباه فقد استوفى كل حقه وكذا حكاية صحبة موسى مع الخضر
وغيرها في هذه المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله
الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين
وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا

نقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة
مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع
من الانبياء السابقين وامر نبينا صه به وقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار
التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواة اخبار ائمتنا عم ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم باحتجاجهم
بذلك مع ان اصحاب النبي صه كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم مجرد
رؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرق التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان
تدوين الادلة والابواب على ما جمعه الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما
ثانيا ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس في الدين من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجد في تدوين ما سمعوه من
الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من
العبادة والطاعة وان سميته بدعة فهي غير كون كل بدعة حراما واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه مما يتمسك
على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع
في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختار
بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم واذا لم يحصل
وهو يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر
الظن او التقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان
القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا الله والقائل بكفاية الظن والتقليد
يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى
يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم
الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما ينفع
بعد ثبوت الاسلام ولا ينفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل
وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم
للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا ارادوا اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا
ان يقال الحقيقة عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم
الامر بالمعروف فيأمرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققنا
انفا من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يجب عليهم
لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فان الاستكمال
امر مقصود من الله ولم يكتف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا يقبل من العجز والقصور بل

اداء منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقق الحال واخبار المجتهدين الآمرين باعم
اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبيه ويتفطن فيجب على المكلفين حينئذ ابتغاء طريقهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم
وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل
حظا وافرا من العلم ويطيق فهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فتلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا فيها و
يجتهدوا في مسألة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية من توابع اصول الدين وان
لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابائك وامهاتك ولا تلج
الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمئنان فان المكلف حينئذ يمكنه التمييز في هذه المسألة اعني لزوم النظر
والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك و
هكذا فقس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك تختلف
تكليفهم في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفى بها عن الاعراب بالشهادتين لاجلها
فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه
في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومان للعامة و
نحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل
تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد
تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة
فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه منع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه
النظر فيجب تقليده غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور ومع انه يرد عليه احتمال كذب المجتهد فان
هذا ايمان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب فتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته اما
يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام
من مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك
وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن
النظر في الحكمة لان اهل الحكمة خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في
السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحققه وامثال ذلك فان كل
يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو لا
اعتقاد بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمئنان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه
على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان
الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسألة التي هي من الاصول والمنهج والجد

وتنبيه للاشكال الا انه مظنة للشبهة ونحن نقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره
من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع النقيضين
المتناقضين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل
فلا بد فيه من المراجعة والتأمل فان حصل اليقين على ما قالوه ولم يحتمل الشرع لمواضعهم فلا مناص عن القول
به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان ظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا
ريب في حجيتها ما لم يعارضه قطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد
اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع تعبدا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام و
الحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسألة ومن هذا القبيل منع الشارع عن الخوض في مسألة
القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى
في مسألة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمئنان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع
عن النظر مطلقا السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الا
صول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير اختيار المذهب
مثمر الجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما ادوه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت الكلام
به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في عروق مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس
بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا
لذلك ومستعدا لحراسة الدين المبين وارغاما لانوف الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما
نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبتنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه
برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب اذ بد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها
متشتتة متفرقة مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع
العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعلها الطلبة في امثال زماننا
وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا
بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الخناس
الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات
الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للزيادة او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير
مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما
يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلواته

عليه في عباداته الا ما علمه امه او ابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويسخرون

اهل الشرع حسبانا منهم انها ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس

الشرع وفوقه واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتأمل فيها من جهة الاطلاع على

اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث اذ لا ريب ان معاهدة الخصم لا يتم الا مع معرفة

ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنى على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس بزعمهم ولما لم يمكن للغافل

عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة عدم الفساد

المتفرع على ذلك وهذا كما ترى انا نعالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذى له سنتان

او ثلث سنين في غاية التسلط فلهذا لا اضايق القول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل

الشبهة والاضلال الثامن انا نعلم ان قول النبي والامام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده هذه

الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات

لا يتخلص عنها الا من ايده الله ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم بل العدل العاقل

يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع

قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل

عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطاب الكافرين

كما قرعنا ها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل جميع

اهل المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مقامهم

عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو المحق الواقعي فهذا يوجب

تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر

لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا

فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا انما

انما ينفع لمن يجوز التقليد والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني ولتوجيه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من

تخصيص العلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على

وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال لا ساير

سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا اليه سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين

بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن

حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار له بعنوان التواتر فكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين

يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند وتكثر

فاتى لهم العلم بامامة الائمة ع ومعجزاتهم وليس في الكتب لان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم م وكل الخبر

المحفوف بالقراين لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة

مع ان فهم المعجزة وتمييزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب

قلد واخواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم

منه ما اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم

ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس

الامر ولا الظن الذى يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به في

اراداته لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كالجزم

وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الجزم

بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذى يطمئن به

النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الا

استدلال ولا يضر ما اطلاق التقليد عليه فان المعتبر في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم

فاذا ثبت عند المكلف بدليل امام عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب

الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب اتباعه

او معصوما ومحفوظا من الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد

بن عبد الله ص فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهر من الخوارق وذكر له بعض

من الاحوال والفارق بينه وبين المتناسور وقراين من حال هذا الذى يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه

قول عالم اخر مثله وهكذا ثالث ورابع الى ان يحصل الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر

انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف

او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذى يسميه اهل

المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان

لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول

الله ص منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال

هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم

وحال الشخص الذى اتبعوه فيحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل هو ويجد احدهما لما

يراه موافقا لما يحكم به العقل الصحيح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف

فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقى في شبهة

غيبة امام الزمان مخبرا ولم يحصل له الاطمئنان بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله و
نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا ويختفي عليه فائدة ذلك فاذا لم يكن له تحصيل الجزم بالتفصيل
والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طرفي
الامامية ومخالفيهم مخصوص جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم
انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما احكام
فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب انه يكفي كبرائهم واعاظمهم يكفي دليلا لمن دونهم
فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني تقرير المعصومين في اعتقاداتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام
والاطفال والنسوان التابعين لهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول
التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه مما مر ولا يحضر طريقه
الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص المتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمئنان
الذي بينا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن
الاجمالي المقرون بالاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في
النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وما فوقهم والمحققين وغيره ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال
ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون ثم يظهر مما نقل عن السيد ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما
بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر و
مستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد
والائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم
كانوا مؤمنين وورد ان ايمانهم يسلب لهم لو تضرعوا والحوا في المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون
في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم
ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين
وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات
الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واما
بكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم وحملوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع كما انه يحكم عليه بالايمان
باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكل يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي
على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع
اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين

بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا يحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي
من المؤمنين الكمل الذي لا يتيسر في الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا
لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان غالب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين
كلها شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصوم
ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل
انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعان متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات
الاخبار الدالة على زواله وارده على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم
يتم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كالشاهد بل على كفاية مجرد اطمئنان النفس
فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين
المستودعين انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم كانوا يعاملون مع
المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام او الا تجنبه ابي الخطاب
ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية
الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شأن كل احد لغموض ادلتها وعسر مباديها
مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعد كانوا في حد منهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما يشير اليه
حديث دعلب اليماني اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس ان الشيخ روى
في كتاب الغيبة عن الصادق ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه
وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او من مقلدي اهل السنة فلا وجه
الحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على القائل
الغير المقصر ولا يمنع ذلك جنة كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل
عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد وهو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب
القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له
صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل
الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو كما يشمل الامارة
ايضا واما عند المنطقيين فهو قول من قضايا متى سلم لزم لذاته قول اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام
غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد
في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يجعل قيد الاستلزام وقال

ولان نصاعدا يكون عند الترتيب خلل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات ثم
المغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كيف و
لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة مطلق بمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا آخر تنبيه على عدم اشتراط تسليم
المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح و
الا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم
عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت
ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم
للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج
في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التأمل في المعلومات
لتحصيل المجهولات فالتأمل في العالم المتغير وفي التغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتأمل
في المفردات حقيقة وهو ترتيب ضمنا باعتبار موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع
لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان مجرد تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب
خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان مجرد تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من
حيث التأمل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض
الاستدلالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الكلام في
الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلما جعلنا ان شرطها انها في مباحث العام والخاص احدهما تصورية و
الاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق بان
ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور
كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لافهام المعاني ثم يمكن تحصيل التصديق بان ذلك
اللفظ اولا بحسب ذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بيناه وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للتنصيص
فدلالة مقدمتي البرهان الى النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة
ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التأمل في كل منهما
باعتبار القضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب لا
يختص باهل النظر وبمن تعلم المنطق وشرائط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين
بمطلوب خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين جنياتهم وطيباتهم ويستندون
اعتقاداتهم وادعاءاتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على ترتيبها الطبيعي مع

انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك
المبادي بل وكثير من المعلومات مما لم يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فانا نراهم
يفرقون عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط
مائل يترقب سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها في ذهنه
بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان
اجمالا فما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا تقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة
محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل الفرار واوخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرائطها
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب المواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى وكما
العقلاء متشابهة وكلها مبنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادي في
حصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له
على ذلك هو المقدمتان بان هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه ويختص المعارف
الحقة واليقين بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية
حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فانظر
الى حال العلم بالعمل والدليل على التنبه فكما ان الحضور في ذهن العامل هو الداعي الى الفعل لا الخطور بالبال فكذلك فيما
نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا
التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس الكلام
فيما الحق من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل
يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي الظن
فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي ذكر وقد مر وجهه والى ما ذكرناه في بيان الدليل الاجمالي ينظر
كلام من مثل في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير
افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال بالتفصيل
مع العلم بشرائط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة
الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى ذلك
في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن
بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فضلا واثرا من الحيوانات وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف
دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه
منع كون كل آثار الممكنات بديهية الاثر فانا قد نتردد في كون بئر واقعة في قلة الجبال او مغارة واقعة فيها

انما من فعل الواجب وفعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نقش الحبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن انما
نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق العباد ونتردد في البشر بين كونهما اثر الواجب
او الممكن بخلاف اصل الجبل ووجوده حيث ليس اثر الممكن لا بمعنى الحكم بكونهما كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا
النوع من البشر او شخصها اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان نحو
البشر اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا
فصح ان يقال اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل
اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا مثل بعض
الآلات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها بديع اصل
كلام المتوهم وبيت الغلط اذ بذلك العرف الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر
الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور خالقهما اثريتهما
وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا
نقول ان البق والذباب والخنافس والصعاد والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوظة به ممكن والاثار ولكن
ولا انها على انها اثر ظاهر بالبديهة وكل انها يحتاج الى مؤثر واذا لوحظ به عدم رؤية رصد ومثلها عن ممكن
يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل الاستدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذ كان لا يمكن
حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة الدولاب المجوز فكذلك الاثار التي يعلم انها ليست
تحت قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفطرة الاجسام وليس مراد الاعرابي والمجوز الاستدلال
بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او يكون الدولاب بعد خراب المجوز ان الخراب من المجوز بل هي اعلى
بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة الغور في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق
الامور الهينة كالبعرة واثر الاقدام لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى
تاثير ومؤثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع
بما انه يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على
الصانع دلالة سريعة من جهة بداهة المقدمات التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره به وان لم يعلم
على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام مما ينادي بعناده البلاهة
ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها
من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا كحال
العروض فان من له طبع موزون لا يحكم بحال البحور والتقطيعات ويأتي بالاشعار الموزونة المثبتة

ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان التقطيع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة
فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل و
الترشيح والتجريد وكذا شيئا من قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق ولا
الابهام والتشريع ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون ويحتاج التنبيه على الغفلة لفاقد
الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستندون
في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على
ترتيب طبيعي وعدم علمهم ناش عن ذلك ولو يناقش احد معهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق
ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير اطلاقان مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان
قد يطلق حب الرمان ويراد منه هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان
وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد به ان هذا الحب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتحقق هذا
باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان بخلاف الاخر ففي الاطلاق
كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة ومراد
الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال
من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى حب الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي
الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى
العلمي الى البعير وقال انه بديهي يعني اذا راى جلة البعير من يعرفها فيحصل له فورا استحضار انه جلة لا بحجر ولا
مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير
يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها
لا ان هذا جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليتهم ذلك الثاني قال المحقق في المعارج بعد اقامته الادلة على
عدم جواز التقليد في الاصول الدين عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا
ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا
يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل
المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط
الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد
منهم لكن ذلك محال ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات لا
يلائم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم

تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة فيلزمه الاكتفاء في اصل الايمان
بالتقليد بمعنى ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد يقال
ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع
في الآخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا مواخذة في تركه في الآخرة فيلزم
منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الآخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال
بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الآخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه اولا ان الاول
ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي
لا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه
مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك
والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان
الى ان آل الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا ولا يتيسر العلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة
بالعلم فيستلزم حكمهم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو للوصول
الى الاسلام وتميزه عن ساير الاديان والعلم به عن ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان
واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل
الى المطلوب قد يحصل بشيء آخر فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما
يتوصل به الان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل
من التقليد فيسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوبه الآخر فمراد الشيخ من كون
هذا الخطا موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء
واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فاذا اتفق ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا بالحاصل
بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المواخذة على ترك ذلك الواجب فكذلك قال بعدم
المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة
اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص علم الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل
المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا من غير الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل
تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء بساير الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين
المطلوب فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وحجية
خاصته وان كان غايته يؤول الى ما هو الحق المطلق وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام و

كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطا موضوع معنى يختص
ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ رحمه الله من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول
ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكباير وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه و
يتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مانوس والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ
الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه
لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستشير وان كان في بعض كلماته تصريح
بعدم المواخذة على اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ والذي
الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي
فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل
اصحاب الائمة وتقريرهم عليهم السلام على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على
وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم التكير عليهم واجاب عنه قال انا الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول
الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي
قد مناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم و
ان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن
ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له
فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه
ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب عنه فيكون مغريا
بما لا يامن جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم
وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك
يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في
الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما جملة او تفصيلا ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف و
هو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف يعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من
المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا
يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على
سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد
الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها

كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره اقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه ره مستلزم للقول بان لا
يجب النظر والمعرفة ولا يجب الحق وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه
بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدي
اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال
بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلدي غير اهل الحق كما
ذهب اليه الشيخ في اخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم
متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ الثواب ولا عقاب
بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار
قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم والخبار جعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين
فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاخر موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما
بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على الاطمينان فهما التساوي وبزوال الاطمينان فمنشأ بقاء كل
منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي
الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بما كرديهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع
انه لا يصحح الاصابة بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية ما
هنا عدم الاسلام في جانب مقلد الحق غير وجيه لا لما مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي
كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا مخصوص بتركه عدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يعتبر بالعدالة
وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه يتوجه
ايضا ان العدالة مبتنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير
الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال الشرعي
المؤكد فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا المبحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح
فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا لان فائدة النهي
والامام والعلماء هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالالزام فكيف يترك الائمة والعلماء عن ذلك مع
الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه ره عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل
ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله
كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الا
الاجمالية الممكن حصولها لاغلب الناس كما ترى في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول
الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضا

كانوا يعملون بعلمهم بل لو افضوا او باقرار شهادتهم بما يعقبه القطع من القراين او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك
لا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع واني له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعدول
التاركين للكباير والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا
يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعراب وعدم الزامه با
الاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حال العارف
ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من جهة ملاحظة معجزة او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم
بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة
المسلمين اولا ثم تحكيم ايمانه وتشييده وتنبيه على التدريج حسبما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال
المكلفين ان الجاهل والغافل انما اتى كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق
بينهما مخالف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي
عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بمقتضى
ح وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتبعض به لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد اشرنا
ان اطلاق كلامه ره وغيره من العلماء انما ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين
صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ
بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في
اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكر هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على
رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البرائة وقد يستشكل في الفرق بين
الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك الورود
في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن
احق بتحمل الحمى لنقصان عقولهن فتحملهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر
موردا للمحن والمصائب واثقل احمالا لا تحملهن احمال الاناث وتحملهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في اكثر
المعاش من فرصة يكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو من حكمة وان لم يبلغها عقولنا والتحقيق
ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف
عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم
جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به عالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال لا مع الاعتذار فهو مؤمن فاسق

على قول الشيخ كما بيّنا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة ره وغيره بعيد غاية البعد ان ازيد به عدم
الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء احكام المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح لانه لم يبعد من المنافق واما
بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم بعقبه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد
ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجوين لامر الله
كسائر المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من
جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب
النظر الغير المقصّر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الآخرة من المرجوين لامر الله ايضا واما
المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصرّ في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والآخرة وكذا هو
كافر اذا لم يقصّر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ويرجى في الآخرة ومنه يظهر حكم
الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المعظم
من الايمان وهو الاطمينان بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول
لا ينحصر في البرهان والحد وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الاخبار والآيات واما الظان كذلك فهو مسلم في
الظاهر ومرجى في الآخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في
الدنيا كما مرّ ولكنه مرجى في الآخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذا الظان واما المعاند المقصّر فهو كافر في الدنيا
والآخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمنا في المقدمة وفي تضاعيف
الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد
والآخر مخطئ آثم وقد مرّ الاشارة الى الكلام فيه وسنتكلم في القانون الآتي ان شاء الله الثالث المراد باصول
الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه
عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود تعالى الواحد المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل
القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك
جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم
والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان
الاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام
فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه
الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يحصل اليقين في كيفيتها من اخبار الآحاد ثم
ان المعاد الذي جعلوه واحدا من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي خصوصا الجسماني وان
قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم

عبثا الآية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع
به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان
ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا تخص لكلام نبينا وائمتنا فان البحث عن وجوب
النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل
كونهم معصومين وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذا عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص
لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان اعراضهم بالاغراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي
بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل
سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي كان التكليف
الاولى هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنها اجمالا الغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي
حينئذ ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج وكذا
التأمل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد
وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات
النبي وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يعرف
المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من
اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في الا
ستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل على
حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو والضروري
اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة
في كتب الفقهاء متفرقة وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه
مطابقا للشرع والاشكال حينئذ في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع انما يكون على
ظاهر النصوص هل يوجب عدم كون ما افتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما افتضاه الظواهر
بديهيا لاهله هل يجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان مبنى التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق
النبي لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك
الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي
احدهم كون الشيء ضروريا بعنوان القطع والآخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم
ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا
للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام

وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري
ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ص وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر
ومن اقراره او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا
لئلا يبادر بتكفير مسلم بسماع قولهم ادرؤوا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة
فلا اشكال ح ونقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة منع
مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم
فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة
من جهة اخبار الاحاد والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد
هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقول الاشراقيون او كون المراد بما ذكره الشارع في باب
المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة وان المراد في
الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب ملكاتها الاعمال الحسنة
والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث
الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة الكبرى
فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادّاهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا انهم يعذبون في الاخرة بذلك
اما عدم التعذيب في الاخرة فللزوم الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في
الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال انما هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل
عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشرع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من
جهة استلزامه لانكار النبي بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم
علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ضوابطهم فهو
بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك
فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه في العلم والعمل لا كفره المستند الى انكاره ما قاله
النبي مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة
ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة هو اصل الاصول
ومن فروع هذه الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان وعملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق
هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعاداته وملاحظة حاله مع ما دل العقل
على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر
واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا

اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوة الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة عمل
الناس وتشبثهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سابقيهم وهكذا الى زمان النبي ص على شرايط التواتر
بل ولم ينقله واحد بطريق واحد اليه ص ايضا فضلا عن المتواتر وكما ان الافعال قد يصير ضروريا فكذا
العقائد ايضا ضروريا فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا
وقصورا ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة
حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك من ديننا فمن قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع
علمه بان هذا القول صادر من النبي فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبره النبي حق
لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا
من الخواص يعتقدون بل للشاجا لكنهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر هو التشبيه والمثال كما تقدم
وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه فجوابه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة فهم
المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار حالهم
بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى من دون ذلك منها ملقين
اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الايات
والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الفضلاء الفحول المتقنين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار ولكنهم
على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه وقد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل السر المحض مكلفون
بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا و
اكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان
الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجازات والبطون لا يجوز الا مع نصب القرينة فيحتاج الكلام
الى دعوى ان ما حكمت عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر
على خلاف ادركناه وعنده ان هذا ليس فهو لا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث لم يهملوا
كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا
الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه
كما نؤول متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسم قطعيا يقينيا واما مثل
قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل
ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة
وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد
اليقين وانى لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني وعذاب القبر وامثال ذلك وذلك لان كون

صادق مسلم وكون هذه الظواهر صادرة عنه مسلّم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكم وضع
الألفاظ ومقتضى البعث على الكافة فإن قلت إن حمل اللفظ على المجاز بالقرينة أيضاً مقتضى الوضع وطريقة
العرب والقرينة هو ما فهمناه من حجية العقل قلت إن كان ما فهمته مرجحاً لإرادة المجاز وإن احتمل غيره حتى
يجعل ذلك في مقابل إرادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول إلى جعل الأصول من قبيل
الفروع مبتنياً على الظنون والمرجحات وإن قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في إثبات البرهان على استحالة
مقتضى الظاهر فإن قلت نعم ولكن من أين حصل لك اليقين من حجية الظواهر مع أنك معترف بكونه ظاهراً فأنت
أيضاً على ظن من دعواك قلت إن تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والإجماعات
المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لأرباب الدين بل أرباب سائر الأديان والملل وذلك كما يحصل العلم
بالمراد في الأعمال كالصلوة والحج وغيرهما فإنها أيضاً محتملة لأن يراد منها أسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات
التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة إظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود
إظهار غاية الذلة وأنه خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقت الأمة الأخبار والآيات الواردة فيها فاهمين منها هذه
الأعمال عاملين عليها إلى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك الأخبار ... عن سؤال القبر والحساب
والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل أن ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والأخبار والإجماعات
بحيث لا يحتمل إنكارها الإنكار والمنكرون بوهمه عليلة منتهية طريقتهم إلى منكري الشرائع وأساس حكماء يونان
وأمثالهم فالمنصف المتأمل إذا لاحظ الطريقة وأربابها والمخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه أن ذلك لا يؤول
قدحاً وتشويشاً وذلك نظير من أوقع شبهة في أن الأرض متحركة والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الأفلاك
من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من أن ما يختاره من مخالفة أصول الدين
إما من باب ما يؤول إلى إنكار أحد الأصول بالذات كالنبوة مثلاً أو إلى إنكار ما يستلزم إنكاره مثل إنكار ما أخبر
النبي عالماً بأنه من النبي والأول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة وبدون التقصير مستلزم
للأول لا الثاني وأما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة
والعذاب فلا بد من الحكم بكفر منكر الضروري من التأمل التام فتأمل حتى يظهر لك الأمر ولا تجازف فإن المقام محل
الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام أن قولهم إنكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن ولا
بلفظ الحديث حتى يرجع فيه إلى الفهم العرفي وحاصله أن كل مجتهد يظهر له أن الأمر الفلاني ضروري الدين بمعنى
أنه مما لا يشتبه على أحد من أهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب أن يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه الفحص
عن الشخص الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه الشبهة أم لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من أن
من أنكر ما علم أنه من النبي فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه أن يقال بمثل ما يقال في الصورة الأولى بل لا بد
من العلم بكون الشخص منكراً لما أخبر به النبي وهو لا يحصل إلا بمعرفة حاله بالخصوص إذ هو ليس من الألفاظ التي



وردّ بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات الألفاظ ولا يحضرني الآن خبر دال على ذلك
وإجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدح والمشترك بين الأمرين والإجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ
اسم لما في نفس الأمر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالأصل عدم ثبوت الحكم عليه فيجامع قولهم ادرؤا
الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الإشكال هاهنا أن ظن المجتهد بأن هذا ضروري لا يخفى على أحد لا
يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم فلا بد له من العلم بالإنكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة
القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والأصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهات
بمقتضى اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا أردنا أن نذكر بعضها ونبين بعض ما
أهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون ويكون ذخراً لنا يوم الدين **فائدة** اعلم
أن ضروري الدين كما يستلزم إنكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب أيضاً يستلزم إنكاره الخروج عن المذهب
وهنا دقيقة لا بد أن ينبّه عليها وهو أن ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين
بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضرورياً عن النبي فإنكاره من الشيعة إنكار ضروري
الدين بخلاف مخالفيهم فتأمل **قانون** اختلف العلماء في أن كل مجتهد مصيب أم لا وحكم الاجتهاد في العقليات
والشرعيات في ذلك مختلف وقد مرّ الإشارة إلى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا أيضاً أن الجمهور من
المسلمين على أن المصيب فيها واحد وادّعى عليه الإجماع بعضهم وأن النافي للإسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو
لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال إنه لا إثم على المجتهد وإن أخطأ لأنه لم يقصر بالفرض وزاد عليه
عبد الله بن الحسن العنبري بأنه مصيب أيضاً فإن أراد المطابق للواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين
في مثل قدم العالم وحدوثه وإن أراد عدم الإثم فهو قول الجاحظ وإن أراد أنه تكليفه على الظاهر بمعنى أن الحق
في الأصول الظن كالفروع فهو أيضاً يرجع إلى عدم الإثم قيل الظاهر أن مراد المخالف هنا من الإصابة وعدم الخطأ
إنما هو إذا كان الخلاف في الإسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها وإلا فلا يتصور تصويب اليهود
والنصارى من المسلمين أقول إذا كان المراد من الإصابة عدم الإثم فلا يلزم ذلك لما مرّ منا الإشارة بل لا يبعد القول
بالإصابة بمعنى أداء ما في نفس الأمر وقد عرفت التحقيق في المسألة وإن غير المقصر لا إثم عليه وإن أخطأ الحق
وإن قلنا بجريان حكم الكفار عليه إذا أخطأ الإسلام احتج الجمهور بأن الله تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه
دليلاً فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقاً إن أريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده
بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره وغيره أن يكتفي به
في غير الإسلام أيضاً بالنظر إلى المؤاخذة وعذاب الآخرة وإن لم يمكن الاكتفاء من جهة نفي أحكام الكفر لئلا يلزم
الظلم على الله تعالى وإن جعل المعاد في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فيتساوى غير الاجتهاد
المطابق للواقع وغيره والحاصل أنه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقاً للعذاب دون

المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة
كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب في من تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال
بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه
ولم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه
المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان
الله نصب عليها الدليل يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه
الحق فهو مقصر وان شئت قلت ان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين جار فيما ذكرنا في
القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل
بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم
يهتد ظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد
مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال
او الكفار والمحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء باسلحة الحجة والبرهان و
اعلاء السيف والسنان ولنتمن عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب بسبب جهادهم في سبيل
اعانتنا او لنكمل لهم هداية جميع السبل ولنجمع لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما اهتدوا اليها فلا دلالة في الاية
على مراد المستدل وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله تعالى نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة
نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله تعالى فلا يرد ان يقال الاجتهاد في طلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة
في الله ودفع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا ابدا بل نبوة عيسى و
موسى بنبوة محمد ص مع ان كلمة جاهد ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله تعالى ومن
ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى
جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله ص لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل
الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة
جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في
هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع
النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا ومن لم يصب فهو مقصر اثم فلا بد ان
يقول الجمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون او مالكون وورود هذا
البحث في الفروع مع عدم انطباق الاية عليه اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما يستقر عليه ظنه

ولكن ما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد
في مسئلة وجوب النظر
يشمل العامي و
المجتهد
منه

مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا
باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين
معاند ومجتهد وغافل عنهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر من ان الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار
في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير
المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون و
المقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية
في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون باياتك ويكذبون رسلك
واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق
فان المقدور انما هو النظر ويترتب المعتقد عليه واما الاعتقاد بالنقيض فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهو
هذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشا من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير
لم يثبت استحالته هذا حال العقائد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم
والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان
المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما
ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى على احد الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح
العقليين او يتجاهلهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة
الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في ان
امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من لم يخف
عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين
الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكري الضروري وسيجيء الاشكال في تعيين من يستحق
التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات
الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قطعي فالمصيب فيها ايضا واحد و
المخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده يقينا فعدم
الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين فقد يحكم احد
المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيها الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري
واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد
فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب بمعنى ان الحكم معين
لله تعالى فيها ام حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده فكل مجتهد مصيب

الحكم الله غير آثم وقيل ان الله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور
ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما
ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو
الذي اختاره المرتضى رضه واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا
الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي ثم القائلون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني و
القائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي آثما والقائلون بانه ظني
اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مأمور بالطلب
اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها
تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم
التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان
مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت
حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة
وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا
وان كان خبر آحاد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم نجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى
ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال
ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله
ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم
واحد أفامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم
على اتمامه أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى أم انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه
وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ثم ان وجه الجمع بين ما
ذكره وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه على العاملين بالقياس والرأي لا بالكتاب والسنة والى
هذا يشير آخر كلام الشيخ في العدة ويقيد به ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية وان مرادهم من انه لا
يجوز التعدد وحكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المقلد وورد في زمان الحيرة والاضطراب ان



الفضلاء في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين يتفاوت الافهام في سند كل
منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الرأي والقياس وان الحاق ذلك معذور وقد ذكرنا في مبحث اخبار الآحاد
والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب
من صحته لان القائلين بالتخطئة يبطلون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا
وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد
الثاني ره ذكر في تمهيد القواعد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في
القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه
مطلقا ولنا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها الوصلي
خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه
فعلى التخطئة لا يصح الاقتداء به فولا ان مرتبان ويتفرع على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر
مخالف له في مأخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تأمل فان القضاء
والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا
بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الاول او للاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فالاعادة تدل
على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء
فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب صحة الاقتداء بمن يخالفه في الرأي ممنوع فان من الواجب على المأموم ان
يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في
الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد آخر مخالف له في التقليد
عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه ممنوع والكلام في
القضاء التابع غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعل لما ذكرنا قال صاحب
المعالم في اواخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل **قانون** يتوقف
الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف
والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة ومشتقاتها الموجبة لتغير معانيها
بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية
والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات لما يتيسر لكون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات
الحاضرين مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام من اهل اللسان او في التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة
اذ يمكن تحصيل مراد النبي والائمة بتتبع كلماتهم ومراجعتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم

هو معرفة سائرها التي يتوقف الفهم عليها باتم نحو حاصل مع ان كثيرا من العلماء والمتتبعين الممارسين من العرب
ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ
الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف
فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع
باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمس والتفقه بها
لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه
في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في
استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محصل التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه ضعيفا بل كان ما فهمه
فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة
لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح
اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق يتوقف عليه معرفة
الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون البيان
قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا علمنا ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب
عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس
معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال
بالشكل الاول او القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج
اليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والتغلل بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض
لنفسه او لردع غيره عن الغلط والاشتباه وغير ذلك خوفا من زوال الاستدلال في العلوم وما يقال من ان
المنطق لو كان عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطأ في كل مرحلة
الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطأ في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا
يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك الكلام في
خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار وامثالها ⟨?⟩
ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم
مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان من
ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا
بل نعلم مخالفتهما في كثير وشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او
اصطلاحه واما فيما لم نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او شك في التغيير فيحتاج

الى معرفته اذ المكالمة كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضر
واشتراكنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فان
تمسك بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم يضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت
عرف الشارع ولو لم يتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في
كلامه ومن ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على ⟨?⟩
وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد
بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا
وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يستدعي
معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب
ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بهما فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
يتوقف على معرفة مباحث الترجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما
مع الاختلالات الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما
ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم
وتحصيل معرفة معانيها ليس شأن كل واحد بل لا يمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف
من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
ان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل
يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا
وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الا
صول الثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة
منهما او من غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال الكل من اقسامهما وكل ذلك في كتب
الاصول الثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي الحكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل
به او غيره الرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة
والاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل بيانه علم الاصول الخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب
او السنة شيئا واقتضى العقل او عموم آخر خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار الغصبية فحكمه
ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل
المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشارع

بئس ما لعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لابد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب
فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعيات متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب
به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها من
ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وفي
وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا
واهية لا يخفى ايهها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة
بحاشية كلام محققي فيها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبار
لم يكونوا عالمين بها وكانوا يستنبطون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر
ذلك الى زمان ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره
من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم
لا يدل على عدم وجوده وانا اعلم الاقدم فرع سمعت ما روي ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين
علم النحو وما يشبهه فهل يجترئ ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فما تجيب به ايضا
كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا
نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
وجواز الرواية بالمعنى والافتاء وغير ذلك مما يستفاد من الاخبار وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا
محتاجين الى بيانها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة
الى كثير منها مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سأل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من
الصلوة ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب وقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا
واجابه انه من باب القلب لانه تعالى قال في سعي في الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع
وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم ع بل فعله
كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا
ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول
الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا
يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته
عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي
هل يجتمعان ام لا لا نسلم كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان

على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجتماع وبطلان الصلوة
في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ايضا في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل
مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء
وايضا لا يخفى ان قائل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا
قائلين باحد الطرفين مثلا انا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة ع قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان
قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة
اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو مسئلة اصولية ايضا اذ الاصوليون مختلفون في المسائل
وقائل بكل من الطرفين فتامل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما
يدل عليها وذهب بالحوادث كثير من الاخبار وبسبب انهم لم يعتنوا بها لتبين كل وضوحها مع ان الحكمة في كان تفقه
الفقهاء العلوم تدريجا كما هو الداب والديدن في الفروع اذ لم يجر عادة الله بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية
دفعة وكذلك فعلها ايضا بتفاوت احوال الازمنة بل الاشخاص في ذلك بين فمتى اقتضت المصلحة يظهرون ما لم
يظهروه في الان الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروا
ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا
هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة
هما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيهه تعالى عن الشريك والتغير والجسمية والمكان وما يستلزمها
وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم
صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته
وصدقه وحقية ما جاء به واخبر به وما قد يوصي به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا
يحصل لكل من المكلفين في الان الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل
لانهم كانوا في زمانهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان
تزايد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقيته بجملتها وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا لاتباع
فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض وتبين اختلاف
الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام
حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون
الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع دخول مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار
من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قولهم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب الغصب
كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكتاب القضاء اكثر مسائلها متشعب من قولهم ع البينة

على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا عزو ان يتفرع على استحالة القبيح على الله امتناع اجتماع الامر والنهي
على القول به وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا
نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة
بمقتضى الصحة وعمومات النهي عن الغصب بمقتضى التحريم فهل التحريم مقتضى البطلان او مواضعة الامر مقتض للصحة
فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يتبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من
وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر
بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض
بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار
المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول المفتي لا تصل
لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يفتي واياك والجهل بالحكم
او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص
الذي يدل على احدهما فح يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله ع كل شيء
فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان عبادة فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بقوله ع
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وبقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة
ويترك مثل هذا الفعل ويتوقف كما ان عدم الافتاء ويتوقف وبالجملة فنحن ببركات ائمتنا ع لا نحتاج الى القواعد الظنية
المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ وتهافته فان الصلوة في الدار الغصبية مما لا
اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان ثم ما ذكره من الاحتياط
لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء
او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل
للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له
قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والفقه د المسلم من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما
حققناه لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد فيثبت كونه مما لا نص فيه فيجري فيه الاصل و
هو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط والتحريم مستفاد
من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز
لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققناه في محله

انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض
ايضا من المسائل الاصولية المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط
والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور
مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قائل بجواز اجتماع الامر
والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا
من المسائل الاصولية وان جعلت المناص ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون
في عدم جواز اجتماع الامر والنهي وجوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد
الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية
وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر
الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم
ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في
نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن
الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل
الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما فهمه وقد مر في
الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتبين لك ذلك ظنا وما استفدته من اخبار
الاحتياط او التوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن
المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما
بعد ان شاء الله تعالى ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم الجم
فهو ممن يعلم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل
عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعهد اليه انه متى
اخبره ثقة بان الملك امر بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند
تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما يسمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق
فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم
تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الا
جماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها
الينا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وسنعلم ضعف ما ادعوه من قطعية اخبارنا
بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العرف انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه

المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة ما اراد المعصوم ع وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم لغة
فهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاصل والاشتراك
والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكر يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره
فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكم واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف
فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما ابديه من القواعد المتعارفة التي مبنى محاورتهما عليها وان لم يلتزماها على
التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي بمثالك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب
عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك وتخصيصه او ان مراده من الثقة
هل هو الثقة النفس الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك
وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة الامر بعد نقله النهي في حكم لا يعم
في هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع
ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومعاودة العهد
وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فان مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب
مما ذكر عن قوله ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيشترك
وان كان من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض فلا بد في التعارض والرجوع في علاج تعارضها
الى نفس تلك الاخبار دور وسيجي الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة
وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه
الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة
الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الا
خبار وفي فهم معانيها فحمل العمل على ذلك مقتضى عدة اصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى دليل
عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه قلنا نظيره فلم لا تقولون في الانكار على العمل بقاعدة
اجتماع الامر والنهي فهلا يرجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم
ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك لو اجتمعت عدة شكوكهم منها نعرف حال ما لم
نذكره التاسع العلم بتفسير ايات الاحكام ومواضعها من القران والكتب الاستدلالية بحيث يمكن منها حين يريد
وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرايض وصنف [illegible]
واعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست
على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا
من المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم فراجع اثنا من الكلام

المتقدم

المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع
ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر
الثامن العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار
مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا
اليه في بيان شروط العمل به او ان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الدليل
الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون
الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان حجية
العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم
لاعتضاد الخبر بما يوجب تقويته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان مما ورد في الاخبار من وجوه
الترجيح بين الاخبار مثل قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وغير ذلك وهنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديث
كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلانها
بقراين معتمدة للقطع اقول قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك
به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان
المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدلية والا
والاصدقية ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المسندة فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى
معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او من غير ذلك فيثبت
الاحتياج الى حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما بنيت عليه الدليل من
ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها
قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية وانى لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة
وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية والافقهية ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان
نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها
ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور
التناقض من المعصوم ع الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات
مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وحينئذ
فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة تعارضها
بما ذكروه ع مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم

لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا منه وحينئذ
ولا تضر المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او
المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بيّنا واضحا عنده وان كان
فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام
انه قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي بمعنى انه عرف من حزمه في نقل الرواية وحينئذ
مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشتبه انه قال كذا او الا احسبه الا قال
كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامامه وليت شعري هل هذا الا
معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية
الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره انما يروى فاولا فيما ذكره انه رجوع الى ما لا
يحتاج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص وبعد عليه
ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التي لا نعلم
انها منه وهذا انما يعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها امره بهذه المثابة وعلى فرض كون اصلهم
متواترا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله
مصحفا من غير اصله والامتزاج وعدم التمييز واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في
النقل مجتنبا من الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطأ
سيما مع تجويزهم للنقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها
عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق وغيره غير بعيد واما حصول العلم من مثل هذه القرينة
ممنوع اذ كثيرا ما يدلس المرائي في امره لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع ليغتر به الناس ونفي هذا
الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر
الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الآحاد المشتملة على ذلك
بعد الف عام او ازيد وسيما مع ادعاء وجوده سيما من الغلاة والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت
ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من
باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعا ان هذا الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان
ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد
بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله
ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث
الكثيرة الواردة عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي
من القرينة التي ذكرها المعترض بصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب وعلم ان بعض
الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل او صدوره عن المعصوم او
بصدق مثل الصدوق فيما اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقضي العادة بامتناع
وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه
لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل
الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل
خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب ظهر
عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمئنان يجوز العمل به فان شئت
فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على
بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ما غبنا
علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة المبيت احياء
الذي يجري العادة بعدمها ولا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحب المعجزة
وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بكرامة
بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم شبيه بالعلم كما ذكره بعض
الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة
في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر
الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض
ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه
حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة تقتضي انتفاء النقيض
فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله
لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر
لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافي
الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن والجواب
عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره من منافاة حصول الجزم
مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم
من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال علمنا بذلك و

اعتقادنا به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يحتمل
خلافه في نظرنا او في نفس الامر بمعنى ان حصول العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه بمعنى في وقت اخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان مراده في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال
عند العالم ولا في نفس الامر واذا كان كذلك فهذا لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم
تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف فان العادة
لم يثبت عدم انخرامها في مثل ذلك والى هذا الحد فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان
ذوات حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في
بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة
واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود
البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا انه عاجد بها وقد وقع مثل ذلك في قريب زماننا كما سمعنا
وانت اذا استلته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت اما يمكن ان عدوك
المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك و
يتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بمقدار
ما يحصل له بعد التأمل والتفطن للاحتمالات وتقييدها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاحتمال
بتفاوت المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا
يصير نقضا على عدم احتماله في آن العلم ثم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب
الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع
وهذا فيه احتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالي التفطن وعدم التفطن لا الاحتمال عنده
في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما
ايضا فالجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر فانه كان بسبب العادة فيختص باليقين
المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في
موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقه انه الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا
ولا اظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فلزوم التكليف بما لا يطاق
لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي يقع فيما نحن
فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحتها يوجب
القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ان يتقاعد بالتنبيه والتشكيك او لا بل الظاهر هو ظن واما
دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم حجية

الثقة المشافه الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه من الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعويهم
في اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والا
شتباهات واحتمال الاختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب الكتب
المتأخرة الاخبار المعتمدة بغيرها عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه
في شأن صاحب الكتاب بعض المتأخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه
والكافي انما هو عن المعصوم لا غير في غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل
للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما
جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض الاخبار ببعض
وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك وانى هو الا في غاية
الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه
لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية
واخذ الاحكام بطريق القطع منهم وفيه اولا ان الظاهر افراد ما ذكره في جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وقد اوكل
كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان التأليف من جهة الهداية
والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو قلنا بحجية اخبار الاحاد وهو اول
الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم تجويزه كما اشرنا اليه فتأمل وثالثا انه لا ريب في ان ثقة
اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان
يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الفوا الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق في
من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكل من اخذ الحكم عنهم ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الا
خبار او بعض الاحكام فلا يوجب ذلك الا فتوى الاثبات على ذلك الا مع اثبات حجية العمل بظنياته عنده وهو اول
الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم
الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد تثبت بالضرورة وقد تثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع
ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوع وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما
مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا او لا يحصل القطع لنا بان الصدوق
مثلا انما ذكر قطعيا انه سلمنا الكتب ذكرا قطعيا عنده واتى لنا بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا
من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا
ايضا يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون رواته واحدا ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان
معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح

ما يقع عن هؤلاء يشعر بأن غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشايخ
الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالته على تصحيح
ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتأخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد
القدماء من صحة الحديث هو ثبوته بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر
او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقته لظاهر الكتاب او السنة
ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا
عند المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء
ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل
بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وجعل بعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فلا يحصل الثبات للقدماء في تعيين
هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون
مراده بيان حال صاحب الاصل وحينئذ يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع وجود سائر الابحاث التي قدمناها مرارا
غيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية ما نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي
واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية
الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها
من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وغلطه وخبطه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق في توجيه
النوافل اليومية ولما اعترض عليه قال ابن يذهب انما قلنا ان الله يتم الفرائض بالنوافل وامثال ذلك منها ان
يكون ولو بعض من الذين قال الامام فيهم انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله
في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم
ام لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم لكن وثاقة الرجل وامانته انما
يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروون غايته انه
انه يفيد وجوب العمل بقبولها مع ان هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه او الكافي او احد كتابي الشيخ
لاجماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق
قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في
اول الكافي مخاطبا المرسل اليه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما
يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى
ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عمل به

من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء للحديث ان يكون قطعيا كما ترى ان المتأخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم
قطعية الخبر ومن اراد اثبات هذا المعنى للتصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق
الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن
بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا
الظن بصدورها عن المعصوم بل قد يما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحيح
ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فجعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه من المخالف
من القطعي فلاحظه حتى يظهر لك ما قلناه مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق وايضا يريد من التصحيح هو المعتمد الذي
الصدوق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط
وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كونه اصلا
مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه
وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بجامعه
او للقرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل
غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور وعندهم مع
ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة
صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله
يدل على كونها ظنية عنده وكذا كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى
ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان
الصدوق وكثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث
وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتأخرين واما ما نقل عن العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض
اصحابنا المتأخرين في تصحيح العدة ولعله ذلك فيها ثم ان بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية
اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم
العادي بان الكتب لا يعدو مأخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن
جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم من الاجل التقية او ضيق وقت
عن البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق عن غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكر
واجاب عنه بان ما قلناه انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع
الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى الترجيح ولا ريب ان
التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان فيها

من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء او المجاهيل ممنوع
وما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على ما ادعاه اذ
لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند
معظم الاصحاب مع انا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا
كان مخالفا لظاهر الكتاب او للاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد نحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد
فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك
الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانهما
يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الثاني ما نقل
عن بعض الفضلاء من انا بالاستقراء وتتبع سير السلف نكتشف ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن
بانه مراد المعصوم ع وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو
الظن وقد يجب منع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة
لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأه الهوى
والعصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا منوطا كظاهر
الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا ولا يمكن
انكاره والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن
بمراد المعصوم ع نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولو ظهر من المشكك ذلك ايضا
لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب
الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فقد يحصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه
لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال انا لو
هو منا بعد ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد
استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعلى
فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار
صحيحة ولذلك قد يكتفي في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضة المساوي له في
السند مع كونه في غيرهما اذا لم يعتريه ما يخرجه من حجية الحري وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على
الصحيح انما هو لاجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فتراك تبالغ
بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او جهل علم التصريح بالتوثيق
ان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل اسماعيل بن مهران والحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وتبالغ

بعضهم

بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة
الى المعارض فانقضته من جملة تلك الاسباب انها تعتبر لاجل النص والتقييد وفي تتمة كلام المجيب
يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرناه في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم حجيته بالخصوص في غاية
الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الجرح والتعديل
ولو ذكر لمقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الوجه كما لا يخفى
على المتامل الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها
فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بمعرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد
العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع
جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد
وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان
واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة ما دل فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها
ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في
ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر
بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن
الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا
من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالة
بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذا الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد
ولجواد الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة
القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يوجب الاحتياج لاجل تمييز امثال هذه الا
شخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان
حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية اثارها
وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما
اذا كانوا اكثر من مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الجلة واضرابهم في الاخرين وهكذا
ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة
عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان مستندا الابواب
كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول الظن في كثير منهم بديهة وكفاية
الظن في بوابهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا لاشتراك الاسم ولا يمكن العلم

السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة في علم
علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل للناظر بسبب القرائن من جهة الراوي
والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشتركين في الاسم فيتبعه واذا لم
يحصل فيتوقف وكلما يحتمل السقط ينفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط
فيتوقف وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول
كما انه روى عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او بواسطتين عمن
روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات
الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذلك فيما يذكر الشيخ عن الكافي حديثا يحسب الناظر انه معلق لان الكليني
لم يدرك الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما تقدم
من الرواية وكذلك كثيرا يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس
وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم
يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل
من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم
اكثر من خطائهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فلا
وجه للالتفات اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا
غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة اقوال الفقهاء
ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة
تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف ومواضع العامة والمخالفة وغير ذلك الحادي عشر
ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات
والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص
ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليه معرفة العلوم السابقة فيحصل له
ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى الكليات واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في نمائها
وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك
سائر العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه
ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المذكورة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات
الى الكليات بحسب فطرته لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون
غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مختلفين في المسائل غاية المخالفة ولا نب

في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطوءه لا مدخلية لهما في حقيقة الملكة بل السرعة
فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من الصفات
الحاصلة لها كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى
غالب الافهام والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا بد ههنا من التنبيه على
ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد
الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يابى صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه
في الرد فوجهه احد الاقوال المختلفة او كثير منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه
الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين يتنازعون وسعيهم يحصل في نظر كل واحد
منهم من المقابل ما لا يحكم من احضر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الا بمخالفة الاخر لم مع استقامة
طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت افهامهم
انما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائها لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من
عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه
في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس يبعد وجوب ان يعالج نفسه و
يتفحص عن حالها ويعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله
بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برايه ومما ذكرنا يظهر حال المقلد
ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي وفي لزوم بعض
اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء
في ان من بذل له الحج وفي طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج
ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد
للمال في بيته اذا طالبه متغلب خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول
البيت واخراج المال فكذا فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه
لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو
لا نعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل بانه اعانة على الاثم فيحرم وهذا يرجع الى النزاع الاخر ويحتاج الى
الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة
على الظلم من حيث انه ظلم ومثال الاخر تعيين قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل يحسب انه لا دليل عليه
ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة كاملة فيحصل الاشكال في اندراج
قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه في

موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها لانه مفتقر في رد الفروع الى
الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة
مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا
في الفقه ثم ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا
لجلي البرهان بل للبديهة لكن اكثر البدائه لتنبيه الغافلين فرق شبهاته انه ربما في القول بوجوب الاجتهاد عينا
او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا
باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان
كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط
وقد ثبت انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب
العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يظهر منه عدم الاقتدار
بعد صرف مدة من عمره والحل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج
من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث
الاوامر في ذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد كالكافين مثل
وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في
امثال هذا الزمان فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية
الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك الكلام يقال في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان
امكانه وان ذلك شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة
لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب
واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط
المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا نحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قررت
لنا قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى ولجريان حكم هذه القاعدة
في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء
القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة
من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع ومن جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي
لم يعلم طرو النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك

من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام
السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما
يفهمه من التفريع والرد واما قولهم وهذه قواعد واهية فهو ضعيف الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الادلة
والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم عليهم السلام اياهم على ذلك يدل على ان
كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط آخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها
للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتناص كل ما
يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذلك الجواب عما يقال
انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم
احتياج المشافهين للائمة ومن في معناهم الى علاج المعارض وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض
او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او تمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم
تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الا الاوحدي
ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال لغير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير
المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف المجتهد بمضمون تلك الاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون
بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب
افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف
للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها اذ قد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند آخر وهكذا فالتحقيق ان
المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب
عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولا لاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فكالجاهل والغافل معذور وان
تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة
ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها
وبارادتها بعد التأمل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى
نوع وصف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في انه هل هو
الماء هل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل بع بالنقد البلد
نشأ في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد
الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومضمونه وارد في حديثين
رواهما البزنطي عن الرضا عليه السلام وهما مذكوران في اواخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستغنائها وجواز الاعتماد

عليها كما ذكره بعض المحققين يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مرت الاشارة اليه ومنها ان لا يكون
جريئا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناطق بل ناعق بل لا بد ان يكون له ثبات
فيما يحرره ويصنعه وذلك لا ينافي جواز تبدل الراي مع تجدد النظر وان يكون حذاقة في تفطن ما اورد عليه
من المسائل الى مظانها ومآخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريئا في الفتوى غاية
الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ويضيع
حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه
بذلك فانه ربما يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في اذكاء
الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان
طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما رايت بعضهم يقول في الصلح في بعض الادلة الفقهية يحتمل
ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه ظني وادلتها ظنية و
معنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا يتطرق اساس فقه هؤلاء لكثرة الاحتمال وابطال الاستدلال ومنها ان
لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالمعتاد بالجبلة على حب التسلط وقد يكون لحب الرياسة
واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من
حالته الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر وتعريفه من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن
راينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه يلج
ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت لما من يخرجه عن الحالة الطبيعية المذكورة
الى مقتضى حالته الاخرى المنكرة او للعناد والخوف عن جمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال الحضور
بل في حال كماله ايضا فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان المراد بالملكة
في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى
الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس
الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط الفقه
التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لارد جزئيات الفقه
الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن
الشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد انه جعل الاول
من الشرائط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث
الحصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن
القدر المحتاج اليه منها مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم

ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا
يعرفان غالبا في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام
عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات امير المؤمنين
في خطبه واخباره وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن
ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تفاوت مطالع البلاد
وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو اول له في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما
لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم ع
صم للرؤية وافطر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا
يمكنه والعمل بالاحوط في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن
والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم باحتمال الشرطيات لا بيان
اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس
معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها
مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر الغبن فله الخيار او يثبت في الاول
الفلاني الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع بعض المسائل الهندسية مثل لو
باع بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس ان بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين
والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه
فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد علي عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء
على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة
فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف
تمام العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل
والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما يعنيه **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى حكام الجور
مع مخالفة الحكم لنا ولا اقل فرض ان مخالفة فاسق وقد افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان
بنا وانه مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان نجا عن من اصحابنا مفتي العرف والعامة كانوا يعتمدون
عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم
الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فالظاهر هم الوفاق في اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الا
ستنباط والصدق في نظير ما كان يقول الشيخ ره في اخبار المتحرزين عن الكذب مع كونهم فاسقين بناء الجواز اصلا



ويشترط في جواز رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعا لشرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة
يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في التهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في
المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على
ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى
نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه
واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقرينة
عليه في يه واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه ومع ذلك فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم
وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم
والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم
شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكل العلم
بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اشار اليه الاستاد في المباحث المتقدمة ان الجاهل
والغافل من العوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما تطيقه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء
والمتميز منهم وطلبة العلوم المتبصرين باحوال اهل العلم القريبين الى مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العلماء في
مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليتبين عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن
دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ
عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب
عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا من علم كونه
مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهل ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم
يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل
من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقد وثاقته واجتهاده وبعضهم يظنون فيقلده الظانون اذا فقدوا الحد
المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم

العلم

العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه
شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا تعلم ان المراد بالظن الذي
يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال
الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتماله على اهل العلم والفهم والفطانة والا
فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق المرجع
اليه بحكم العادة بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي
واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وبقي الكلام فيما اذا
ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتي بطريق الاولى وان اختلفوا
في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع
من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى
واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا
بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم
كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو وانى لهم باثباته في امثال هذه المسائل
والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده
انما هو لاجل انه محصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد
ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى و
فرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين اللذين في بلده
هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين اللذين في البلاد الاخر مخالفا
لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي احتمال الغير لاجل
العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون
فلا مناص فيه مما ذكرنا فيرجع مال دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بحسب
هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم
اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود القائل
في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله
الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون ذلك الميت مجازفة من القول

قلت ان فتوى المبت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت ان الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن
مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك بما يذب به عن خروج القياس
والاستحسان وسيجي تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره فح يكون حكم الله الواقعي بحسب
ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل المبت ايضا لو جوزنا العمل بقوله فاذا تردد الحكم الواقعي
بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم لخصوص من باب الحكم الواقعي وانه تحصيل الظن بالحكم الواقعي
كالنقيه التابعة عن ترك الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يكن المكلف العلم
بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من يمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف
عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاوفق
والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان انه ارجحية في اي شيء فان قلت
المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله
تعالى في الواقع فما هو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله
الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض لحاظ
ارادة الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع
ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيد واشتغال الذمة ايضا
لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر
المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك مبت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على
الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المطلق
في المجتهد ايضا بالنسبة الى امارته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى
الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان المجتهد لم يقدر على تحصيل
الاسباب وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع علمه بوجود
شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يمكن منه واحتمال معارضته الغير في مطلبه لاحتمال كان الظاهر فتحصيل الظن له
ح انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد
الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويرجح عليه بالاصل
العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم لما هو
لا يمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى
وح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع
انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب وكذا [illegible]

وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح
فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا
يقبل التخصيص والتعليل وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان
هو العمل بالظن عند فقد العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان
بتقليد المبت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية
فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم
مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق
لا اعلم بالنسبة الى المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم
الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير
ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال بان زيادة
الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع اذ بها يزداد الوسع وان كان الامثال لا يحصل بها الا بوجب العسر و
الحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق مما


انفا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا كان ذكر
دليل المسئلة ومأخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار وان افتى الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل ان
مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة يجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب و
اصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسئلة مربوطة بدليلها
بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل المفصل الاخر مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال
التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل دأبه
في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب
عليه تكرار النظر ثم من تجدد رأيه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب
وما يتوهم من ان المستفتي يبني على بلا دليل لا موجب فيجب يدعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب للاستصحاب كاف
له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيدك هنا و
نقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة
النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول في مقام فتوى اصابه وان كان
انشاء باللفظ والحكم هو الزام حكم خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد
مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى هو ان كل ما كان
مثل هذه الواقعة الخاصة تحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام

كذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله فيها والظاهر ان انشاء
الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرّف في كذا
وهذا لك او بقول للمراة تزوجي بفلان وكل تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية
عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان مواطئا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى
فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يواطئها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى
والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم م من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان الخصومة اما ان يكون
بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الآخر او صغره ونحو ذلك كان واما ان يكون قبل
ذلك اذا كان هناك خصومة منتظرة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول
ان يدعي على احد مالا في يده حاضرا او غائبا او صغيرا ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم
باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو جوازه والدها ويعتقد هو مونة لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس
هيهنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للآخر بنفسه او بشخصه
لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسئل والد
المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد ما علم الوالدان به ويثبت عند الحاكم ايضا ويحكم لهما بالتزويج
ولم يعلما هما بالحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما
بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك
فيخرج كثير من الامثلة منه ولذا التاشبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء
زكوة مال التجارة لفقير مقلد لمجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاءها الفقير مطلقا حتى فيما لم يتفطن صاحب
المال للخلاف وفي المسئلة اصلا او للمجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل الا
الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد
بذلك للحكم في القواعد وكذا القول بان المجتهد اذا وقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو
لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل
اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتصور خصومة
بالقوة فهو حكم والحاصل ان القصد وعن المجتهد من شرائط تحقق الحكم لا من مميزات تحققه نعم اذا كان المجتهد
قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا
يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة
الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا
من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحل

مما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما او فقد يتصور
بكون ذلك الحكم كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله
دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني والتتميم
بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه لا تعلق
بالمعاد ولا بالمعاش في التقييد بالتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذلك تقييد الحد برفع الخصومة لا يشمله فيرد علينا
ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واخذه في التعديل
ووجهه في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك
وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز
نقض الحكم كما سيأتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا يمكن
تعلم حال المورد في الشرع وان اتى هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر
بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية به ام لا
وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى حكم الشرعي باعتبار قطع النزاع
ويتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم بان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما
تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الهلالي الذي يترتب عليه اللزوم
بانقضاء الشرط فلما حلّ الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص فانه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه
اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم
باللزوم او عدمه حكم آخر ولا دخل للحل الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا
بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة للناس في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم
بحكمه رفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هنا خصومة فيدخل كثير مما خرج
منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل حكم المجتهد باعتبار ان من احدهما فتوى ومن الآخر حكم كما لو
يتخرج الذباب اذا ادرك اضطرارى المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن
الحج فتوى وعلى ما ذكر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع
الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين مما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول
المجتهد هذا المائع نجس لمن يقلده اذا راى كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمرة اذا عدل المقلد عن تقليده هذا المجتهد
قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارته فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه
البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا
بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد لو لم يثبت عنده ذلك

لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما سيجيء
بيان ذلك وذلك مما هو من القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذى لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه
بالتزامه فى المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافى ثم الحكم اما يختص باختيار احد الاقوال فى المسئلة المختلف
فيها والجواز فى القضية الشخصية كمسئلة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل
واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها فى القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق
من غير كمطالبة المدعى لما فى يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم فى طريق رفع الدعوى
مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه
فى الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد فى العبادات فواضح
لانه عمل بقول المفتى فى المسئلة وكذا فى الحل والحرمة ونحوهما فى المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير
العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فلهما جنبتان احديهما الجواز وعدم
الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد رأى مجتهده فيه واما الثانى فهو ظاهر مع التراضى ايضا
وبناؤهما على متابعة مجتهد فى الاصل وفى الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الآثار فيحتاج
الى النزاع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفى العقود والمعاملات لما يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة
الطرفين فى حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مختلفين او مقلدين لمجتهدين مختلفين فلنمثل هنا امثلة لا تتضح لك
وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولها صور عديدة **الاولى** ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى
ان الخيار لهما **الثانية** الصورة بحالها مع كون رأيهما اتحاد الولى ولا اشكال فى الجواز والصحة فى الصورتين **الثالثة**
ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى فلا ريب ايضا فى صحة ما وافق رأى المجتهد
وبطلان ما خالفه كما لا ريب فى جوازه **الرابعة** ان يكون احدهما مقلد المجتهد والآخر مقلد المجتهد الآخر مخالف له او يكونا
مجتهدين مختلفى الرأى ان قلنا بعدم اشتراط المذكورة فى المجتهد كما هو الظاهر وحينئذ فاما ان يتنازعا قبل العقد او
بعد عقدهما او فى كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق رأى الحاكم
لاحدهما فيحكم له وان كان رأيه التخيير فى العمل لو فرض قول به فى هذه المسئلة او فى مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم
او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأى الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم لما يختاره
ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مثل ما
لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والآخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت
هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف
قطعيا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدى الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر فيتسلسل فيفوت مصلحة نصب
الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفى العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم فى ذلك غير محرر

جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه فى الجملة كما اشرنا فان احد طرفى الدعوى اذا ادعى
مطالبة على فتوى مجتهده والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالفه رأيه
فى المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا فى الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى
فهو مشكل والذى نقطع بانهم ارادوا من جواز نقض الفتوى فى هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتى لما افتى سابقا
اذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى
من رأس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان انعقد بالحكم بتقليد مجتهد
وكذا الكلام بعد العمل فى واقعة اخرى اذا تغير رأى مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر مخالف له واما المتفقون
مطلقا بجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال فى القواعد بعد العبارة
التى نقلنا عنه فى مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى لم يرفع بها منع الغير عن مخالفة مقتضاها من المقلدين ولا
من المستفتين اما من المقلدين فظاهر واما من المستفتين فلان المستفتى له ان يستفتى آخر الى آخر ما ذكره واما
جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأس او تغييرها من الحين مطلقا ففيه غموض واشكال ونوضحه بان الفتوى
على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضع ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى
فى العقود والايقاعات والثانى مثل الفتوى فى نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال
ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتى احد بجواز عقد الباكرة بدون اذن ابيها و
فرضنا غيبة ابيها وعقد لها بتلك الفتوى ثم تغير رأى المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة
بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضى الاستمرار اما دائما
او الى الحد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء
المدة او هبتها وحصول الرضاع للاخرى او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد
ولم يثبت فى ادلة وجيران تجدد الرأى من القواطع وكذا الحكم بجواز نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لا
يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع ادوات ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه فى غير عذرة الا
نسان وغيرها مما لا يخفى وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته فى الحكم
لئلا ينتقض الغرض المقصود منه فكذا مقتضى الرجوع الى المفتى ونصب المفتى لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم
وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذى جوز رجوع المستفتى الى المفتى فى جواز النكاح وعقد
وجواز البيع وعدمه رخصه فى ان يبنى امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من
الامور الدائمة فاللازم الذى يحصل الرخصة للمستفتى فى ايجاد ذلك الامر الذى هو من الامور الدائمة فقد حصل
الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافى النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذا مخالفة
المفتى فى هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة فى نظر المقلد من جهة تغير رأى مجتهده حتى

جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يحترم ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذا الكلام في المجتهد اذا تغير
رأيه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم آخر
كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام
اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذا الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله
فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذا اذا افتى بنجاسته فلم يحصل خاص وقع فيه النجاسة
قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام الصلح باقيا فيجوز القول
بعدم الوجوب اذا تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه
لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلقة الموجدة في النكاح
هي الكيفية بعد العمل بها بخلاف الاول بل الشأن نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع
في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه وتغييره
مطلقا بلا خلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فخذ المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم
تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة الماء القليل وعدمها قبل
الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا ينبغي التفريع بحرمة المنكوحة
بلا ولي وان كان بفتوى المجتهد اذا تغير رأي مجتهده وان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او نبي
على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه ومثله اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالفه فيما اذا وقع
العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذا عقد المعاطاة المخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم
انه يحرم عليه الا ان يلحقه حكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذا في المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عند
نفسه اولا ثم تغير رأيه وعده حراما فانه لو يحرم عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا و
وجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد
المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما يجيء في القانون الآتي وكذا يختص بترك العمل على مقتضى الفتوى
الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التخصص في الحكم
بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى
فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز
النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام
في امر التزويج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان
الرأي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع المكلف به وعدمه و
الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود

والاجارات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم لو تغير
رأي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها لنفسها وحرمها فهو ممنوع مع ان دعوى الاجماع على المسائل
التي لم يبحث عنها او لحاق زمان الائمة بعيدة لا يعبأ بها ولو فرض ان نقول بامكانه وقلنا بانه اجماع منقول فهو
لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان هو المختص به
ويجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان
المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع
العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من
حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من رأس فمع انه ليس نقضا حقيقيا بل ليس بتغير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة
كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحلية المستلزم
لحل استدامته فلا بد من القول بلزوم العقد بالتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ ليس من باب الاولوية او دل
هو من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يظهر به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد
المجتهدين بل الغالب في الخلائق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون فهذا امر هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد اذا
الذين لا مناص لهم عن التقليد واوجح معرفتهم هو ذلك انما هو على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات
ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته و
مزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد او بمباشرته او بمرافقته لو سلمنا ان يحصل بذلك تحقق الحكم وان لم
يحصل الخصام بالفعل ولا طلب ... مناكحاته ومعاملاته ويبدل حاله بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدله
بآخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأي او التجدد فتغير ثانيا برأي آخر ثم فتغير برأي آخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار
ولا اقل من موت مجتهده ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس
صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع معاملاته التي فعل وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على
مجتهد آخر ليمضيه او ينقضه والحاصل ان كلما دل على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل
على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها
على خلاف رأيه مثلا الخلع ... في بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى
يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان
لم يحصل تخاصم وترافع او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن غيره بالخصوص
كما ذهب اليه بعد الوقوع لو سلمنا كفايتهما مطلقا في صيرورتهما حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى
ايضا بالفتوى فيجوز امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا
وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة بغيره فكما

انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل
تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من آثار الطلاق فمضا نقول
بقائه معناه حكمه بترتب آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
فكما ان معنى عدم جواز نقضه للمجتهد الاخر هو لزوم ترتب آثاره عليه وان خالف رايه فيجعل الملك للمجتهد الا كل من
المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يكن
البينة فيحكم بكون المال له وهكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كل في
عصر المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل يندفع العسر بادعاء المراة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال
الا ان ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك
باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد
على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات
المستعقبة للآثار التي عليها بناء معايش الخلق فيجري للمسلمين في كل عصر ومصر لبس ما وهم في البيع والشراء والقرض
والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الاعلى الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طريق ما
يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطل
عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مما اختلف فيه فيحمل الغالب يحتمل احتمال المخالفة فما وقع من المعاملة لما هو
راي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه في زمن العلماء يجيزون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص
عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المراة وجيزة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر
لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرتضعة معه بعشر رضعات مع
ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيوع وسائر المعاملات
فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك بناء العلماء والعوام على ترتب الآثار وافعال
الناس من دون تفحص عن ذلك وان خبيرا بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل
فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل فعدم
التفحص عن ذلك مما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان
يترتب عليهما مسببا لها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق الشيء بالغالب
بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرهما هو الصحة عند الكل فان ذلك ممنوع لا يخفى على
المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مستوعبة للخلافات الكثيرة في توابعها فنقول
الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه
وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند جاهل بعدم

سوى من يجري صيغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او لا
وان العدل هل الذي الكاشف عنها الخلاف معروفا وهل وقع الطلاق حضور العدلين مع معرفة الزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحيض
في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان
فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المطلوب ام لا وعلى الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل او هو
الخلاف في حد الكراهة وفي حصر الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذا الكلام في النكاح
والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل
هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير
والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الاخر وهكذا وبالجملة
الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على
الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على الراي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل بها انحاء الانتقالات والتصرف
مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر
وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي لا يتجدد
رأي وتغيره يقتضي ان راى لزوم ابطال آثار الراي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد وبيان عقده عند الله وافهم
البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من راس فهو كلام اخر غير تغير الراي في
تغير رايه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا وسيجيء الكلام
فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى
في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير راي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في
الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من الجص المعمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى ان النار مطهرة ثم تجدد
الراي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله بلزوم ازالة النجاسة بعد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز
او لا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام
ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الاجر
قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى
يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثيرا مما ذكرته نقضها بالفتوى من المفاسد
يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيرهما قلت تحصل المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر لا بعد ترتب عسر وحرج ولو فرض
بعد مدة فنقضها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر او لا يلزم من المفاسد ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل
بالفتوى واثبات نفي العسر والحرج ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيه مخاصمة كما هو الغالب
في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنيا في المسئلة الخلافية على راي مجتهد

بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التبدل بتغير راى المجتهد او تبدله بآخر ونظرا الى
يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد كثر المقام في بيان حال تجدد
الراى وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما
لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه
السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد البكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه في اشتراطه ثم
بل ادعى عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق انه يبنى على الراى الثاني فيحرم عليه ويجب فراقها الا ان الحقه حكم حاكم
قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم با
لتحريم وان لم يلحقه حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح
الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فبفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق
وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم
عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت للحرمة على الاظهر لظهور فساده من
راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراى فجاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه وظهر له
بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الراى الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كانت في
حبال الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم يفسخ العقد الاول الا
تجدد الراى فظننا الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد
رايه بعد ذلك وهكذا يشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراى وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من
الاجماع فهو ممنوع كما اشرنا ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم
الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم
الاستقرار لولاه ولزوم العسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لراى نفسه ايضا وكل الكلام
الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير راى مجتهده فقالوا فيه ايضا يحرم عليه اذا تجدد راى مجتهده الا ان يلحقه
حكم الحاكم لكن السيد عميد الدين ره هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية
مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس لمن لم يقلده ولا لمن قلده اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبنى على صحة
ما حصل بفعلهما ويترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكل الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع
مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مراجعته ايضا
حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما حققناه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد
من كان مقلدا للميت في المسئلة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على
احد الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب

مراجعته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقده واخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة ولا
اجتهاد بل المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد
والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله تعالى في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه الآثار
في الظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المختلفة في تلك المسئلة
وعن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا
لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك
الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه
واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من
القول باستدامة آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراى وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل
بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبنى على الاعتماد على ما
هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات
من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان
العقد المبنى على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره
عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق
راى مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تزاوج المتراضعان بعشر رضعات
مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك
محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا ساير المعاملات ومحض توافق ذلك لراى المجتهد
الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته
من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من
العلماء ولو كان ذلك لاشتهر لما لو كثر الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يخف هذا
الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفته لمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلا
بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان
العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احدى الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز
النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف انما كان لانه مخالف لعلمه ومظنونه
خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الآخر ايضا
لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا او عدم جواز نقضه فيما لو تبع
المجتهد الآخر فكذلك يعتبر عليه انه على ما ذكرت من ملاحظة متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض

لو وافق رأيه ايضا لانه لو اخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الآثار عليه للعلم به
وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها وهو لا
يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه يسمع الخلاف
فيه بين العلماء او باع العنب ممن يعمل خمرا وهكذا وسمع المجتهد الذي رأيه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق
عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا
يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسألة يحصل
له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد
غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت
من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه
ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل
والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب
بعض شرائطه فيعود الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف
لرأي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من مجتهد اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية
والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد لو خالف رأيه ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ
لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسألة الاجتهادية مبتنية على الامارات
الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يمكن الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها الحد
رجما بالغيب الا مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين
ولم يقع بينهما تنازع اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزم ترتب الآثار
واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المستندة اليها يكون باطلة فلا يجري في ما يدل
على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب
وعدم ثبوت التكليف يقتضي مضي هذا العقد ايضا بما صدر والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان
كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق رأي المجتهد هذا حال اقسام مخالفة الاداء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز
النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه وان
وان اختلف الرأي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى فيجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز واما الصورة التي يجوز فهو
ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال المدة
واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية بان بنيا على
تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد واستمر حتى بعد ذلك الخلاف بسبب

النزاع

النزاع ورفعهما الدعوى الى المفتي فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم تنبيه لو خالف البكر
والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما
قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها
ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر
ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد و
هو ظاهر وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم
على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثير لا يحتاج
الى ذكرها بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض
انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز
نقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته
نصا قطعيا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض لمنافاته الظهور خطائه قطعا او مرادهما ما كان العلامة
في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه ويبطله
هو ذلك اعني المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد
تغير الرأي فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما يتغير رأي المجتهد ويحصل له الترجيح للرأي الآخر مع انه لا
يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤول الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن
الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك والقاعدة الدالة عليه
هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتنبه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر
مخالفة رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير
بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الا
خبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدل الفرق في رجحان احدهما على
الآخر وقد يتردد الامر بين اخبار التخصيص على الاضمار او بالعكس وهكذا فهذا لا يؤول الى ظهور بطلان الاجتهاد بل
يقال انه تغير رأيه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الآية والاجماع والقياس
الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل
كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل
به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة
او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى

ملخصاً واستشكل في المقام الشهيد الثاني في المسالك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان الخبر
الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يضر وكل الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة قطعاً
لا يستلزم البطلان وحل ما اورد عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان
في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا
اليه من ان ظاهرهم عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم
في الفتوى فيما وقع النزاع وتراضيا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما ابدا التغير في موضع آخر وفيما
لم ينافه ما اثبته الفتوى من الاحكام الملزومة لا استمراريته وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضاً ولا يطلق عليه النقض
كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ان لو نقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم سوّى بين
الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان العبارة
التي اخذه المحقق الاردبيلي وبنى عليه كلام الشهيد ايضاً غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة
كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقح وقد ذكرت لك ما ادّى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن



الزلل من الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة
ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه
مع انه يوجب اختلال النظام غالباً اذ قد يتغير دواعي المقلدين تارة فتارة ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز
العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر
له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر
الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم
تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار مذهب الشافعي او ابي حنيفة
على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مرّ الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي
بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه الحق العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن
علمه وللعامة اقوال شتى اظهرها عندهم الفرق بين المطلع على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما
ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول



والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر منهم واحتجوا عليه بالاجماع على
جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع
امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب الشيخ والائمة في زمنهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن
المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعند العامة الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة
بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب

قليل

قليل بل لم يعرف بالخصوص نعم الا عن جماعة من متأخري المتأخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولاً به
يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب المعالم ورده
يرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على
الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز
تقليد الميت مطلقاً حتى لو كان هنا الحي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول التحقيق في هذا المقام
يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن المجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل
به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد
وغاية اثبات حجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب واصل البرائة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الاحاد
لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور واذا الدليل على
حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفناها بملاحظة احوال السلف
فانما هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط العدالة باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب
او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء
ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن
على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها لا سبيل الى الاعتماد باخبار الاحاد
لمنع قطعيتها وكذا الحال في الاستصحاب واصل البرائة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فقد مرّ ولكونها اخبار آحاد
وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذا حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو المحكم
او الظاهر الذي لم يعارضه شيء ولا خلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور المعارضات عامها مع خاصها
اخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه ليس يكاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم
الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية
احدى المقدمتين في القياس قطعيته نتيجتها فالحق ان بقاء التكليف في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد
والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي اذ تعيين المظنون فهو وان تردد بين امور
فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل
العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحاً ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم
افادتها الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على
حال الاضطرار فيبقى ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي
واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس خرجنا
عن العهدة بمقتضى الشرع في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة خصوص الشارع بل من جهة انه ظن

المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه فى غاية القلة فلا يعرف بين ما هو مورد الاجماع
والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف نحو غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم و
لذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة فى اثبات
فى حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتامل حتى تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامى فيمكن
ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدى وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم ع لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع
الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك فيتمه دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك فى التكليف
او من جهة الدليل العقلى بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعى وباب العلم منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد فى امثال
زماننا هو الثانى كما لا يخفى لامكان القدح فى الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه
ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثانى وكذا
الكلام فى الاجماع بعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت فى الجملة ويحتاج فى تعيين من يجب تقليده ايضا
الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلى فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ح فاما
نتكلم فى حال نفس العامى ومراتب فهمه وتميزه واما نتكلم فى نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتميز العلماء و
تحقيقهم لاصل المسئلة الشرعية فى الارشاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا فى مباحث
الكلام فى معرفة اصول الدين وغيره من ان العامى مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله
امه او ابوه العامى فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكل هو
مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولى والاخبارى والكلى والمتجزى والمنكر له النظر
وغيرهم والحى والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذا بين الا
صوليين والاخباريين مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده ويرجح فى نظره ان قوله هو حكم
الله فى نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنونة كون واحد منها حكم الله فى نفس الامر والحيوة بمجردها
لا يوجب الظن له بكون حكم الله فى نفس الامر هو ما قاله الحى وكذا الاعلمية اذا لم يحصر الامر فى الاعلم كما اشرنا اليه
فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك فى الحى وقد يحصل فى الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء
للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اذ لم يثبت على العامى الا وجوب الرجوع الى ما هو اقرب
الى ظنه انه حكم الله فى الامر ويح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائله الكلامية ومقاصده الاصولية التى لا
دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلاف ما فهمه وتنبيههم اياه بخطائه
خلاف ما فهمه فهو مكلف بترجيح ذلك لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا انه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامى فى حقه
كاحد العلماء ومناطه فى العمل هو حصول العمل بالظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولى والا
خبارى مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولى بحيث يحصل له التميز والاستقلال ولو فى

الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره فى مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حى
والآخر ميت وحصل له الرجحان فى ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله لامارات كادقيته واقربيته الى التحقيق
ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذى لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله وان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد الميت ايضا
هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من
بعضهم على حرمته مع وجود الحى توجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله فى نفس الامر اذا المقلد اعم
من العامى البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن
المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما
ذكرناه برهان قطعى لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع فى المسائل الاصولية سيما مثل ذلك فى
غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشاء حدوث التكلم
فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض اسنده لا لانهم الاكثر المناسب له فيهم
فلاحظها وثالثا انه لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الظن
للظن الحاصل بالدليل الذى ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا نقول نمنع حصول الظن منها اصلا مع حصول الظن بحجية
المسئلة الفرعية التى قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية لحق بالتقليد وحصول الظن فى الفروع تابع
فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت فى الاصول فكيف يحصل الظن بفتوى به فى المسائل الفرعية الخاصة قلت
نحن لم نلتفت الى ان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل فى خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاص
ماخوذة من دليلها تفصيلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاعراض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما فى
الظن بحكم الله الواقعى بل انما هو تابع للمأخذ فانا نقول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحى لاجل
حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهرى فيؤل الكلام الى ان المقلد يظن من جهة
الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعى فى حق حكم الله الظاهرى له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه ظن ان الحكم
الواقعى فى حقه فى المسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحى لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما با
لآخر وقد يحصل المقلد فى كل من المقامين ظنا فيلزم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن فى الحكم الظاهرى
دون ما اداه اليه الظن فى الحكم الواقعى ولا ريب ان البناء على الثانى ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتتبع يحكم بان مراد
الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفى مقبولة عمر بن حنظلة وما فى معناها من الا
خبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد
المحض بل للانكشاف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد
انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا

فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكدى فى افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامرى ولا بشرط لا الظن بالشئ
لو فرض علم شئ آخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا ان
انها هى فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لا غير وهذا مما يحتاج
فهمه الى لطف قريحة ثاقبة من انصف فظهر من جميع ذلك ان الدليل فى التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يقال
انها حصر بجريان الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص فى الظن ولا اعتماد على اصالة حرمة الظن وان القدر
المتيقن هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا وقد بينا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة
العمل بالظن فهو مخصص بحسب ما بظن المجتهد والمقلد فى الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان
العام المخصص بالمجمل لا يحجية فيه فى القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم خروجه من العام واحتمل دخوله وان اريد
ان يثبت المقدار المعين ويدفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد
والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لان ظن المجتهد وكما
ان ظن المجتهد امر اجتهادى غير معلوم ولا يتعين انه اى فرد منه هل هو ظن المجتهد فى الكل او المتجزى على طريقة الاصولى
او الاخبارى ثم هل هو ظن من جدد النظر فى الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمال
فيحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام فى تقليد المجتهد بجميع ما فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمال
فى جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس لاختيار احد المذكورات هنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل
ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فقضية
قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او الا تقليد المجتهد الحى معناه ان الظن حرمة العمل بغيرها وظن ان حكم
فى حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك انى اظن انه ليس حكم
الله فظهر ما يقول المجتهد انى اظن ان النظر الاول فى الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع فى مقابل اصالة
حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما اكثر منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص فى الجملة والخاص الحاصل
بخصوص المقام فيجب اتباع ما هو الراجح فى النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق فى كل ما يتنازع
فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك فى
حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة التى
فيها حصول الظن بحكم الله تعالى فكيف يجمع القول بان المظنون ان حكم الله فى نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول
بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظنى ولم يرجح الظن الاول على الظن الثانى مع ان الظن الثانى
فى معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجئ تمام الكلام فظهر من جميع ذلك
انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم بما ذكرنا ان الدليل ليس محض الاجماعات المنقولة التى نقلها صاحب المعالم وغيره علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال

بانه فاعمر بتقليد الحى لانه مع انه لا ينم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حى مع ان المطلوب العموم
يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام ردا على فقهاء حلب ومن قال
بمقالتهم لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلى من انسداد باب العلم وانحصار الطريق
فى العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامرى فى نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء العاملين الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية
كما نحو فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم
فى المسئلة وتحقيق الحال الى النفس فى الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال والردع عما هو مثمر النقض والوبال
لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل بجوازه بالبرهان
العقلى فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد
يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عموم
حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقى الكلام فى اثبات المطلب بشئ غير
الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث
انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففى لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على
ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام فى سائر المسائل الخلافية من توابع اصول
الدين الذى لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن فى الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا
الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعى ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا
على الظنون كالمجتهد لا انه محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى للاماريين كما ترى والاجماعات المنقولة فى تقديمه
اوضح واكثر مما نقل فى منع تقليد الميت وقد علل فى الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤكد كون البناء فى الاجتهاد
والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد المجتهد الآخر كما صرحوا به معللين بان ظنه
اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت فى الفروع بسبب قول المجتهد له انه لا يجوز
تقليد الميت بسبب قصوره وفطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب ذكره ورجوعه الى تقليد الحى فيتحقق الثمرة
فى النزاع بين العلماء فى ذلك ولكن الكلام فى وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل
الفرعية وعدمه فليتأمل واما سائر ادلتهم فاقويها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلى
فدلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت
فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب وفيه
منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس
لانكشاف نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه

مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المفروض بقيمع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان استصحاب جواز
التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف
التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ويمكن ان يعمّ الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من
كان يطلع على فتوى المجتهد في حال حيوته وعرض بقابليته التقليد لو كان جواز التقليد له بهذا الحكم مستصحب بعد موته
المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا في
الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم ولذلك نقول بعدم
ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب اجماعا ولا يمكن معرفتهما في الاموات
وفيه مع ما عرفته من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه بتتبع الاخبار والسير
ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه انه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ
كتب المعتمدين وفتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة
جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر بعضها ثم ان صاحب المعالم قال فالحق كما عليه اكثر على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها
دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق
علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى
كلامه ره وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفايدة عظيمة
جدا سيما للمقلد لمجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكل من شاركه في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية
وكانه ره اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم
لا عندنا وقد عرفت ما فيه قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل
الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان
تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في
الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فتمام الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد [illegible]
في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا الخ قلنا نختار الاول قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور قلنا اذا
قاده العقل الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية بحسن ظنه به فلا دور لتوقف تقليده في الفروع ح على
قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم
الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده
عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل
بالرواية عن الميت فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون

على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا ره قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول
ظني وقد حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل
من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد
بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد الميت كما مر نظيره فحاصل المسئلة اما المجتهد وما يتوهم ان المقلد
لا يتفطن غالبا بان عمله على قول المجتهد من حيث انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب عليه الا ان العمل بما يقوله
حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها با
لخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد
ثبت على هذا المعنى من الفطام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه او ابوه هو نفس
حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكلما يترقى على هذا الحال ويبدل معلمه يعلم انه اعلم من الاول الى ان
يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا نضايق الى قولك بانه غير ظان فاذا آل الامر الى
العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء
انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في
الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذا فصل بعض علمائنا وهو الشيخ
ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد
لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين له ايضا
وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين
الماضين ونقل مثل ذلك عن شيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم
وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه احد من الامور المتساوية النسبة الى الواقع
حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا
القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله محضا او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتأخرين
فصل تفصيلا آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة
الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات كالضد وفيه ومن شابههما من
الفقهاء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا وهذا في غاية التحاشي
والغرابة فجل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما تستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج
الناس الى المجتهد انما هو في ذلك والغريب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين
كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد

على الاجزاء ان كان لكون الاختلاف ناشئا من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على الاختلاف
في الترجيحات المامور بها بينها فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان
الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند الاخر وبالجملة
الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامل **تنبيه** اختلفوا في جواز خلو العصر عن
المجتهد ذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وبما فرع علم الجواز على القول بعدم جواز تقليد
الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه
لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله ص لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ويظهر
الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو
بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان لله في كل عصر حجة
يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية ويخفى هذا
انه لو نعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع التعبدية
الى كل واحد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب بما جرى العادة
بلوغه اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال انبيائه اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الى الاسلام
الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار والقرى بقرب منه وكذا الحال في الائمة بعده
بل الامر فيهم اظهر ولعل لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا فكذا لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنه
وعنهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما فهموه ويفسرونه على ذلك كما
اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان و
على قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فيما لا يمكن المكلفون
على الرواية عن الموتى ايضا ولا على ادراك مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز
تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور وايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعادة
والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من الله تعالى سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم
بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به
الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما بالتعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يعلم
علينا حجيته كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد
في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يستكملون
به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف لم يخرج عنها
والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي ص او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او كتبهم في كل عصر ليس

الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لتمكن الكل عن ذلك والثاني باطل
كما عرفت فالمقدم مثله فالشارع في بيان تكليف غير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون
على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه
لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيعطل الاحكام
لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطيل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض
بالصنائع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع
الاوقات من جهة تقصير المكلفين ممنوع مع انه ان قصر طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية
لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بتقصير الرعية في طبقة
الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعلم تعينهم لظهوره ومعرفتهم امامهم
اذا ظهر لا يعينونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف
المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان نجاة لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي
لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة
قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام
الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعدم الاحتياج في اوان من الاوان لا يستلزم
رفع وجوبه لاجل اول الحوائج المترقبة والتقاعد منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فحكمة الالهية تقتضي تحصيله
قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا
خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح **قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو
لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي
النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع
على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور
بالنسبة الى شخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد
الاجماع وكذلك الخبران القطعيان وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون
بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين
العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية
ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة ره في التهذيب
ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص المطلقين ويحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع
الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجح احدهما

الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون
في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال
في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة
الترجيح من غير مرجح ولم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والاخذ
بوجود المرجح لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان باحتياج التوجيه الى كليهما فمع
ذلك لو عمل باحد وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى
الترجيح بينهما لان كل واحد من الدليلين حجة دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ الترك
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى ما بينهما بخبر واحد فبعد ملاحظة
القراين المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل
منهما تام دليل على حدة وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليها دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر
ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن
القراين والامارات اللفظية والحالية والخارجية وتحصيل ما ظهر للمجتهد القرينة على ارادة خلاف الظاهر من
كل من الدليلين كما في صلوة العاري فتماما او جالسا كما ترى من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في نوع
او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان لا
كما ذكروه ولكن ينبغي التأمل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لو يوجب تقديم الاضعف
على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على
الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هنا الخارج معمول به عند المعظم ان المراد
بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيحمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر
في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قاري القرآن فهو معارض لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
ثم نقول ان جمهور زرارة المفسرة للاية بقوله يعني في القراءة خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع
بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند
قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان يحصل الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر
ان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل
عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل
على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في
الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى لان يكون الشهرة قرينة على ان كان هنا الدليل بل

عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف
المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سألوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الاعلم
والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون
على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الراوي
خلاف الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار احدهما ولم يذكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتأويلات
البعيدة واما الشيخ ره فما بنى عليه من التأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو يلاحظ المرجحات
اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويؤوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي و
حاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية
او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو المطلع
بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض
بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نص المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك
توجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة
الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى والخروج عن الظاهر بسبب
الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة
توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولا لغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا
مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي
فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولويته في غير ذلك
ايضا ووجوب تعاطي التأويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن
جميع ذلك ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام
اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك نرى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص
ومن تلك المواضع رد رواية سعد بن عمير الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها
منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر صولة العام كما في المثال الذي
قدمنا وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة
على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل
بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان
الاول اولى واعترضه العلامة ره في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة

التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين واطلاقها
في الآخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وتنظر فيه بعضهم بان العمل
بالاصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين
فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول و
يظهر ما في هذا النظر بما ذكرنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين خروج عن كلام الشارع واساس الاستعمال
العمل على حقيقتهما او عدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل بحقيقة
احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصالة البراءة واسقاط العمل عليهما معا على ما اورد عليه و
خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما شاء ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلناه عنهم
في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ما بيد
رجلين بيداهما ثابتة على دار على السواء او لم يكن لاحدهما عليها يد والتحقيق فيه ان ذلك انما يصح بعد ملاحظة التراجح
في البينتين واتفاقهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح
بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد في نحو ذلك
اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
اجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يجمع الاشكال هنا في وجه التنصيف
ولعل وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فيحط بحيث
يعم جميع الموارد فالقدر المسلم مما يثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما او هو مقتضى جعل
ما المسلم على النصف منضما الى دلالة اليد على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشراكة اذ هو مقتضى
توارد اليدين على وجه التنصيف والحكم بالتسوية لرفع الحكم ولكن هذا الابتداء في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة
ومجاز مطلقا بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين
عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لان ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر باولى من العكس وذكر من
جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة
فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله افضل صلوة المرء في بيته
الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة استحباب البيت
عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهو
في الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب وتحصيل الصحة اولى
من تحصيل الزيادة ويمكن رده الى الاول لانه صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما
من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الريا

من القرينة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال للدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين
ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد
في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في
مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم ان الحكمة الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة على ان المراد
منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما دل على البيت وتخصيص
العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور ويظهر بذلك امكان الجمع
بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكره هنا
ليس بتلك المثابة الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في
استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني في بعض فتاواه ثم ذكر في التمهيد فرعا آخر للعامين
من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره
حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم
الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتناء الشارع بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل
على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك
يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في لحواج
الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع حينئذ ان يحمل الامر
على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات
والاختيار احدهما او طرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما ولو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الانضمام
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا بقاء ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين في
على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون
ان اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن
بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا ولكن لا نسلم انه لا بد ان يكون
مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية فيجب العمل
واما فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال الكل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل ولا دليل على جوازه ان لم يدل الا
سنده لا الى ما يقتضيه من التاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد
عليه في الاستدلال فاذا ورد المعنى الحقيقي فيقولون الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو انه يجب الفحص والتتبع
عن القرائن والعلامات حتى يظهر ذلك المعنى الصحيح والمراد اللابدي بشرط عدم الخروج الاقوى عن ظاهره كما بينا
سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعا

ق

الظاهر منهما اهل هو وافقوا وهو كل في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما ينقله
الغافلون العادلون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب تعددهما على موضوع واحد
فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى
الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة
عليهم لكن بقصد المسلمين ويكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال
انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان ضعف المسئلة وجهان ووقوع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فمنها
مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في
جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب
وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعادل
الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتوالي في زمن الصيف
فنوالنه يدل على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فمختلف فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا
لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم
به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر
على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم
والقضاء كالبينتين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني
او بالعكس كالمثال الاول **واحتج** المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما
ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا
بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما
ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول لا
لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها الا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في
العدل والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر
يصير محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء
فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلافهما الدواعي وفي
جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة ولغيره في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا
في صورة التعادل فالمشهور والمعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل
وقيل بالتوقف ويجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو
اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل الذين يستعملان معه في

هذا الباب فالحاصل انه صفة للامارة لا فعل المجتهد فكذلك الترجيح ثم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى
الامارتين على الاخرى للعمل بها وانما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى الترجيح
للتقديم حذرا عن التحكم وذلك الترجيح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو
الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح وما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فانما لا يناسب الا
ذكرنا الخبر في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة المرجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدأ الا
شتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في
فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور ومعنى الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان
بمعنى الاشتمال على المزية والمصطلح كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف
الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح
باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ويجعل مصدر التفعيل الذي هو فعل المجتهد
من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب العمل بها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان
الحكم ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي
باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد
ثم ان المرجحات تتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها اولا ثم
نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة
واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام
كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد
مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساووا في سائر الصفات فانه
مما لا حاجة اليه ههنا **اما الترجيح** من جهة السند ففي وجوه **الاول** كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما
رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين
الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمى بعلو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب
والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالتعدد والقلة فيكون مرجوحا
من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لو علم اداء كل من الوسائط للاخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام
عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها واما فيما علم الحال واداء كل منها لمن هو قد وشافه
عنه فلا وجه له **الثالث** رجحان احدهما على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة
والضبط والثقة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم ومواده ووروده ومناسبة
حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال التسامح مما يتفاوت به فهم الخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات

المذكورة توجب الظن بالصدق وعلم الفقه المحصل الحرفي في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط و
الاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهدين الا اذا جعلنا هما من باب الامارة للعقل كاما في المجتهد وفيه
الاشكال فيه ويتدرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر وامور اخر مثل
كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الاخر كما تقدم رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج ميمونة وهو محل وكان هو
السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الاخر و
كذلك كون احدهما في ايامه والاخر بعيدا وهكذا ويتدرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشتبه
الاسم دون الاخر **واما الترجيح** من جهة المتن فهو ايضا من وجوه **الاول** يقدم المروي باللفظ على المروي بالمعنى
وتجويز النقل بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك
لا شرط المساوات ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل مطلقا **الثاني** يقدم المقروء من الشيخ على المقروء عليه **الثالث**
يقدم ما كان الدلالة على غيرها سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى
مثل ان كان الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار الغسل فان لم تفعل فعد واقصها القت رسول الله ومثل
ما كان احد المعنيين الا دون الاخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز
الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا
يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون
بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور وهذا لا ينافي
قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص
فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من
ترجيح الخاص على القدر المساوي له في العام وينحصر الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام
او ابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان
احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص وكان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر **الرابع** الفصاحة فيقدم
الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجههما انهم افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن
بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت بحيث يبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة
والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من موجبات الا فالذي
يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في
تفاوت مع الجبة بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن معه **الخامس** ان يكون دلالة احدهما
على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول **واما الترجيح** بالاعتضادات الخارجية
فمن وجوه **الاول** اعتضاد احدهما بدليل اخر ولا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احد المتعارضين

اقوى

اقوى من الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل **الثاني** اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم
بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار اذ بعد من المتاخرين وبقي الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء
والاخر موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات
يورث الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر تحقيقا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وجزمهم
مع ذلك بخلافهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام و
ربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية او باعثة على اخفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة تخفى على المتاخرين
فلا بد من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع
الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة
الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين **الثالث** موافقة
الاصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه يوجب حمل كلام الشارع على التاسيس
والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم بالناقل اولا وفائدته
رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون ورود
المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال
لان الاحكام الموافقة للاصل مما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح
الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به
يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل في
الاول بان ذلك انما يفيد لو قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ
للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس
كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام رسول الله فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي
المجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه ص واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام
فيه كما لو كانا في اخبار الائمة فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية
سواء كانا قطعيين منهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في
النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم و
العمل على ذلك **الرابع** مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة
وذلك اما بمواضعة الرواية لمخالفتهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون
في المسائل جدا او كان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه في نقل

عن قواطع العامة ان مدار اهل كوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر
واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل
خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين
وثلثمائة فلا بد من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة
لحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل على التقية بمجرد موافقة لبعضهم على اي نحو كان ولا يبعد كفاية مجرد
الاحتمال اذا لم يحصل الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها
فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا
في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس كذلك من السند بحسب مصطلح المتأخرين كما اشرنا الى
ذلك في مباحث الاخبار وهاهنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد
ان ينبه له لئلا يبادر الى التصحيح او التضعيف وقد ذكر علامة المجلسي ره كلاما في ذلك لا باس بايراده لكثرة فوائده
فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد
ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث بوجوه **الاول**
ان دأب الكليني ره في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله **الثاني**
ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة في روايته وبينه ولذا اشتهر به
وكثير من الاخبار **الثالث** ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصول
الاربعمائة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول
الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف
او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان
فيه ضعف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف
ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض
تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسفين المعاندين **الاول** انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن
محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من
السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دراية له في الحديث ان
الخبر مرسل **الثاني** انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى
صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب او بضم سند او اسانيد غيره
اليه وترى لهم اسانيد صحاحا في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر ولم يكن ذلك
الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم **الثالث** انك ترى الصدوق ره مع

... الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل
كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا
للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا يأخذون
الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة **الرابع** انك ترى الشيخ ره اذا اضطر في الجمع بين
الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب
او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد
الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل
المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كأحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن حسن بن ابان
واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا **السادس** ان الشيخ ره عمل مثل ما عمل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في
كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الا
ما بينه وكتبه وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على
المتتبع الممارس انه اخذه من كتاب من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع
صحة سند الكتاب الى الامام ع وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف **السابع** ان الشيخ ذكر في الفهرست
عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا
منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين جعفر بن الحسن
بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق
بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده
الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي
لم يصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر
مما اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين ونبذت تعسفات المتعصبين وتأويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في صحة ...
هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه
ثم اعلم انه قد جاءت روايات كثيرة وردت عن ائمتنا ع في علاج التعارض بين الاخبار ووجوهها تنيف على ثلثين و
يقرب على اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها
او سنة نبيه وفي بعضها او سنة نبيه ايضا بل وفي كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل ومزخرف وفي كثير
منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي كثير
منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف لاحتمال بطلان تخييره وانه في سعة
حتى يلقاه وفي بعضها التفصيل طويلا مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين

اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان
قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان
مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا
ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان
الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ
قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك
فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا
الى زرارة قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع
يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران
عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر
الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او
مخالفين لهم فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه قال فارجه حتى
تلقى امامك فتسئله انتهى كلام عوالي اللئالي وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها
ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الاجماع كما في رواية ابن حنظلة ولم يتبين على العرض على الكتاب وفي بعضها
قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها قدم العرض على العامة الى
غير ذلك من المناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد تنطبق على ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل
بذكرها وذكر ما فيها ومحصل المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الاحاد وقد مر ان حجية اخبار الاحاد اما
من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل به الظن ومن جهة انه ظن المجتهد
وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فنقول لو كان الدليل على حجيتها هو انه

ظن

ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح صحيحها وموافقها للحق في نظر
المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة في
العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة
الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل
ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في
الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية وجدنا الحكم في
المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب اعتضاده بامر اخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل العقل
وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا على ظننا هذا الذي
ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر ورجعنا مختارنا في المسئلة الاصولية
وترجيحنا ما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه
لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا
والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول خاص
والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة
الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين و
يراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتامل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الاخر وحصول
الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل له الظن بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا
نقول التامل في مسئلة الجمع بين الاخبار وقبول كل مغاير للتامل في المسئلة الفقهية المستقلة لذلك ولا
ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما ترى انا نثبت في الاصول
رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما استدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف
مقتضاه من جهة اخرى وكذا رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب
في المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور
بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن
المجتهد لا الى الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية
اعني علاج الخبرين المختلفين والحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج
الخبرين المتعارضين ومن حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واوثقية
الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد
يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة

الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول
الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا توحد الخبران من حيث انهما خبران متعارضان بتقديمه وحصول
الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما خالفه فان قلت ان حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق
الكتاب كيف يجتمع الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت كيف يجتمع الظن باحد طرفي المسئلة
الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب فقد ترى انهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول
الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان
العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والعلية فان قلت مرادنا من البناء على العمل
بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على
غيره من هذه الحيثية وهذا لا ينافي عدم حصول الظن الاجتهادي بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة الخوف من
الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرنا ولا معنى لحصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص بتقديم
مقتضاه من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها
للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حوالة على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار المجتهد و
ملاحظة الحيثية لا انا نلتزم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو
انحصل الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا
عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظني بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر
عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي
بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على الاخبار الآحاد
من جهة كونها ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا
جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن آخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع
مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة
في علاج التعارض وتخصيصه يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي وكلا
يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مطلقا مثلا مظنون الصدق فهو راجح العمل في علاج التعارض بالنسبة
الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب بسبب ان رواته اضبط واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح
في الفقه والاصول لابد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب الى الصدور عن المعصوم اذ
ليس كل ما صدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن
للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع احتمال ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية
مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات لا سيما اذا المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين

والظواهر

والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل
له الظن بحجية احد المتعارضين من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد
فلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اقوى
بحسب السند والدلالة او غيرها من غيره خلاف ما ادى اليه نظره او بقي نظره فالمظنون هو لاحدهما فيتخير بينهما او ان وافق
في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس في العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع
وان كان دليل حجيتها اما اسندوا ايضا بما يدل على حجيتها من حيث هي من الآيتين والاجماع فقد عرفت ما بينا انها لا تسلم ومع
تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيه ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون بتلك الادلة
ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض
وترجيحه ان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار فحكمها انه خبر واحد يثبت حجيته فمع منع شمول الدليل له الا
ويلزم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل
بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت
في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام
عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة
على ان العمل بالاخبار ظنية وما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري
فهو من الخيالات الفاسدة والتوهمات السخيفة المستغنية عن الافساد فحينئذ نقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة
جميع الوجوه فتخصيص اقتصار الامام في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح او
ان ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى
اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله وكابروا فدعتهم اهواؤهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب
والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام في العرض على
كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون
متسلطين في زمن الائمة وكانوا يتقونهم وربما كانوا يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فغرضهم في العرض
على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثر الكذابون والقالون
اهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه و
الاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون بعض اما لملاحظة
حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين مفروضي التساوي في غيره واما
في رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان الحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين
ولا بد من رجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه والاعدل والاورع

ولا صدق في الحديث على الاجماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الواقع
لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفتهم وموافق الاحتياط ومخالفته ونحو
هذه الصفات ولجماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن الفحص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات
يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي مواضعهما
في الصفات المذكورة حكم الامام عليه السلام بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمشهور المجمع عليه
واير بما بعده وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك للاعتماد
على متابعة المشهور عن الفحص عن حال الحكم لا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي
التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة
فيها لا يرجى نحو الجامع ان فيها اشكالات نحو مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها
في الراوي فلا يكفي احدها او مثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره
عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وجه التقية من العامة ومذاهبهم وامام السلطان
العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة
على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة
ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة عليهم السلام لاختلافها بالنسبة اليهم
كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمها لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض
عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب حمل ما التاكيدات والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل سيما
بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين
بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها
ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام المختلفة
فيها نعم ما دل من الآيات على اصل البرائة والاباحة فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البرائة ليس مما يوجب
هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين
الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط
الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير
في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في
ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة
الظنية مطلقا هو كونها مظنون المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه
المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا وبالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما ترجح في نظر المجتهد

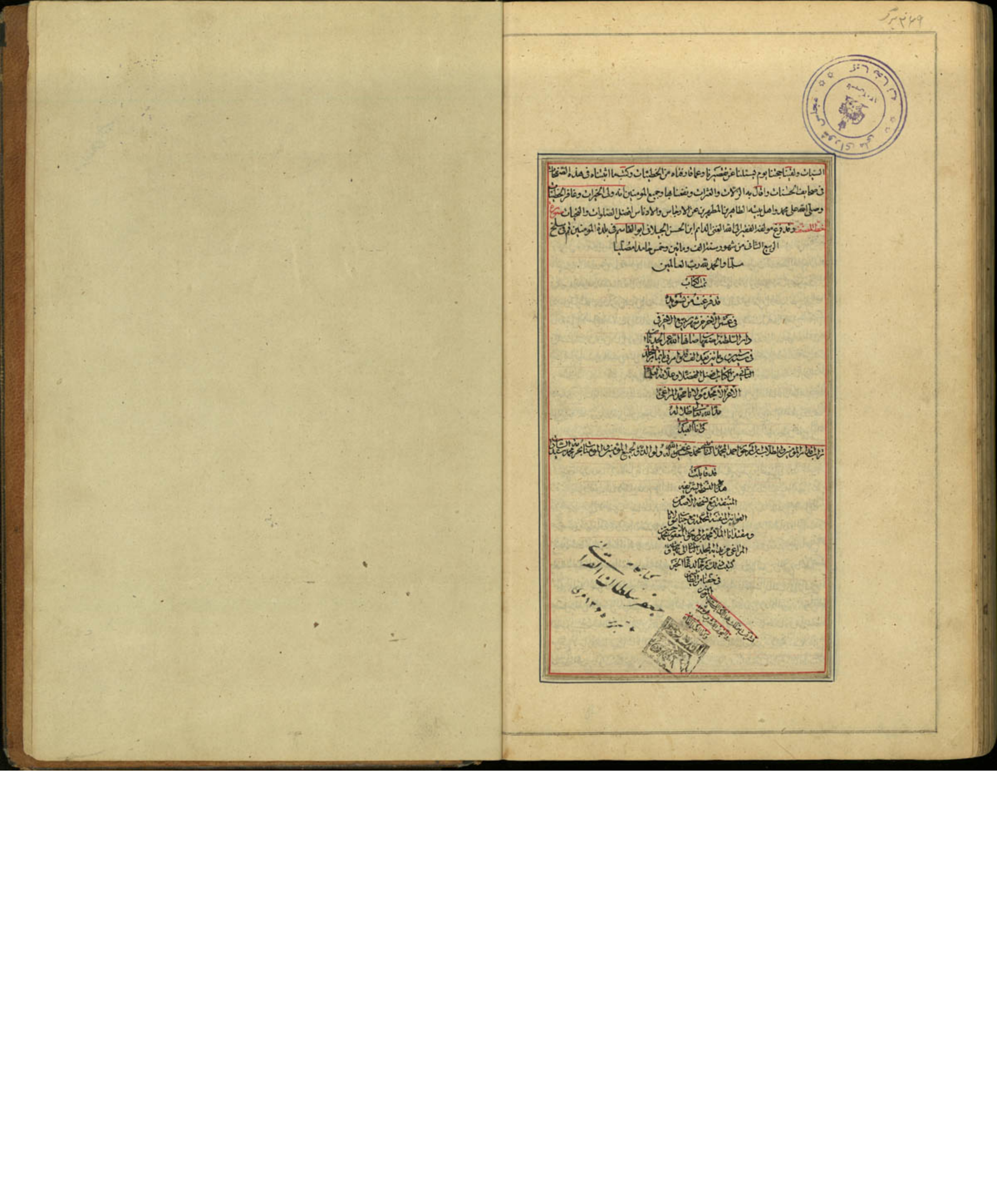
الوارده

الواردة وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها [illegible]
على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها
اخذ في كل منها شيئا وقدم بعض تلك الترجيحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده وحسبت ان ذلك رجوع الى الروايات
وغفل عن ان هذا ليس عملا بالروايات بل هو عمل باجتهاده فكيف على ما قرعنه لانه لا دليل على مطلق المجمع فقال بتقديم
العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وختم بها والسنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات
المذكورة في رواية عمر بن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة مع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة
الرواية ومع التساوي فبخبر العرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور
واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين من المتأخرين من حمل هذه الاخبار كلها على
الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تأمل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع
الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح
مستندا بانه لم يثبت كون لزوم التكليف بما هو الواقع او بما يحصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل
مظنون الصدق في ذلك فالتكليف هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة للعقل او الاصول
اقول وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارض بقولهم كثرت علينا الكذابة وان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وبما في كتاب سليم
وقول امير المؤمنين عليه السلام ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر
لنا بالعيان من التسامح والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها تنادي بلزوم التفحص
والتنقيد والانتخاب وكذا كل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان
فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل المجهود في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل
المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتهما معا وقد سوى حتى حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا
التعارض ومع التعارض فقد رخص الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وفيها في نفس الامر وانتم ايضا
تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ايضا وانت بعد ما احطت
ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم
دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح
وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فاي وجه لترجيح ما ذكرت
فاما لو سلمنا اعتناك بجواز العمل باحد الخبرين من دون مرجح في الفروع كيف تسلم ذلك في الاصول فلنا ان نقدم
العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كالاخبار لحد المجتهدين
للعمل وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد في الكلام في ترجيح الاقوى

ولو سلمنا اعتناك ذلك

الثالث عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير
وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز
الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تادية المقصود فربما يحكم فيها بالتخيير اولا وربما يحكم به بعد العجز عن
الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال ثم
من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد بمقتضاه الجمع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود
وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل
على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال
بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع
بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان تجاوز العمل بكل منهما حتى
تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على التعادي
والمعاملات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التخيير
ما يشعر باداء الدين بل هو الظاهر منها والحاصل ان معظم جميع اصحابنا والمحققين لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى المرجحات الخارجية
الاكثر منها راجع الى ما ذكر ومن المرجحات الاخبار ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد على تلك الاخبار في مقام الترجيح
القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف الا لاحتياط مع انه لا يجري في الادلة العقلية ايضا اما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل
[illegible] والتنويع والتكاذب بعد ملاحظة الاخبار الواردة في [illegible] حكم
بعد ما [illegible] الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة بعد امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما نحن فيه [illegible] علينا بتحصيل
الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احدى الامارتين لا اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار
الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون ثم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف
بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين اثنين منها
فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويجعل الاخر ناسخا
ومنسوخا ان لم يمكن وان لم يكن كل ذلك بان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع
فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من حيث قوة الدلالة وضعفها او اعتضاد
احدهما بدليل اخر فالحق التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل [illegible]
[illegible] يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وظنية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم
السنة ومع ظنية دلالة السنة النبوية لا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام
الخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذا الاستصحاب واما التعارض
بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الزلل

فرض التساوي فحكمها حكم تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان وقد اشرنا الى امكانه وكذا الاجماعان الظنيان
فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهل الرجوع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين
فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وما اخذه فرجحان الدليل الذي يثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذا
بتفاوت اقسام الاستصحابات بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذا يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل
او بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا اليها
فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني
في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على
الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك
فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج
في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده
بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر والاخبار بنفس الظهر و
من امثلة الثاني باخبار الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما
لا يبعد ومن امثلة الثالث الشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها
على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج امراة المفقود زوجها
بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب
على الظن نجاسته وطهارة ما بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث
الطهارة اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية
دافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما
ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل وما قدم فيه الظاهر على الاصل في الشرع
غير محصور ومنها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا اكثر سيما في ابواب الطهارة والنجاسة و
الاحداث والتحقيق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل الخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر
ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فيجمع
الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل خارجي وغاية التفصيل في مبحث الاخبار وما الحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما
يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظن
الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد
من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة صنوف من كثرة لا تحصى بل لا بد من
ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة



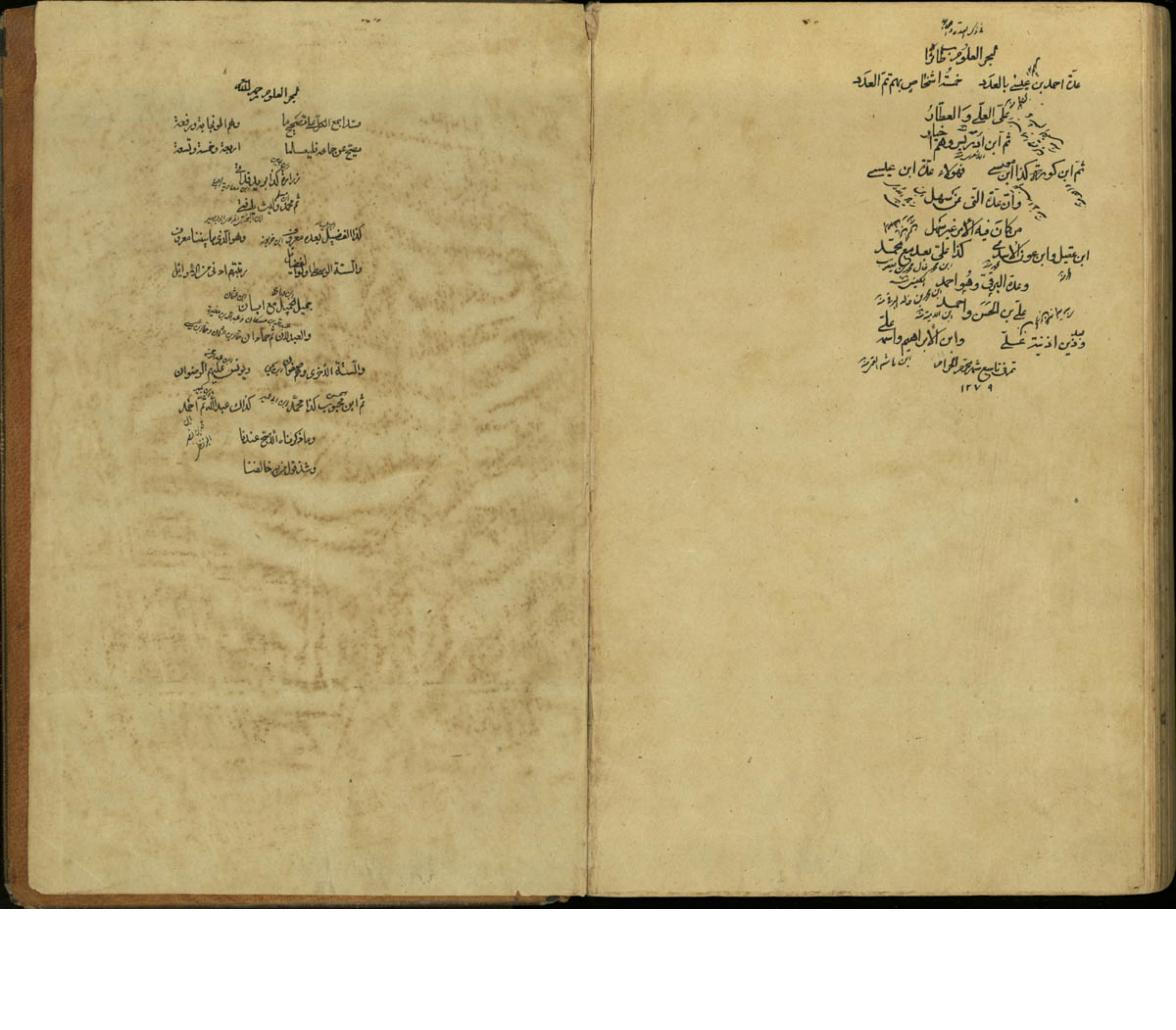
السبات ولقيناحجتنا يوم تبسلنا عن حضرنا وعما قادنا من الخطيئات وكتب ما اثبتناه في هذه الصفحات
في صحائف الحسنات واقل به الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات
وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الارجاس والادناس افضل الصلوات والتحيات
قال المصنف وقد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني القائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ
الربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا مصليا
مسلما والحمد لله رب العالمين

تمت الكتاب

قد فرغ من تسويده
في عشر الآخر من شهر ربيع الآخر في
دار السلطنة طهران صانها الله عن الحدثان
في سنة [illegible] بعد الالف [illegible]
الثاني من الكتاب افضل الفضلاء وعلامة العلماء
الاعز الامجد مولانا محمد المراغي
[illegible]
[illegible]

[illegible] الطلاب [illegible] احمد المجتهد [illegible] محمد [illegible] غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين [illegible]

قد قابلت
هذه النسخة الشريفة
المتبعة مع نسخة الاصل
العوائد [illegible] المحكمة مع جناب مولانا
ومقتدانا الملا محمد [illegible] المغفور محمد
المراغي [illegible]
كتبت [illegible] رحمه الله [illegible]
في [illegible]



لبحر العلوم طاب ثراه

عدة احمد بن عيسى بالعدد ... خمسة اشخاص بهم تم العدد

علي العلي والعطار

ثم ابن ادريس وهم اخيار

ثم ابن كوره كذا ابن موسى ... فهؤلاء عدة ابن عيسى

وان عدة التي من سهل

من كان فيه الامر غير سهل

ابن عقيل وابن عون الاسدي ... كذا علي بعد مع محمد

وعدة البرقي وهو احمد

علي بن الحسن واحمد

وذين اذينة علي ... وابن الابراهيم واسمه علي

تمت تاسع شهر محرم الحرام

١٢٧٩

لبحر العلوم رحمه الله

قد اجمع الكل على تصحيح ما ... يصح عن جماعة فليعلما

وهم اولو نجابة ورفعة ... اربعة وخمسة وتسعة

زرارة كذا بريد قد اتى

ثم محمد وليث يا فتى

كذا الفضيل بعده معروف ... وهو الذي ما بيننا معروف

والستة الوسطى اولو الفضائل ... رتبتهم ادنى من الاوائل

جميل الجميل مع ابان

والعبدلان ثم حمادان

والستة الاخرى هم صفوان ... ويونس عليهم الرضوان

ثم ابن محبوب كذا محمد ... كذاك عبد الله ثم احمد

وما ذكرناه الاصح عندنا

وشذ قول من به خالفنا



